٢١٦ر١
ق ٠ م
١٢١٩

القوانين المحكمة، للقمي، أبو القاسم بن محمد ـ ١٢٣١هـ.
كتبها: محمد بن علي بن ابي الارضا خوبيي ١٢٣٠هـ.
٢٩٠ق ٢١س ٥ر٢٣x١٥،٥سم
نسخة جيدة، خطها تعليق دقيق.
معجم المؤلفين ٩: ٢١٠، ايضاح المكنون ٢: ٢٤٤،
١ـ أصول الفقه الاسلامي أـ المؤلف بـ الناسخ
جـ ـ تاريخ النسخ.

القوانين المحكمة

ابو القاسم الجيلاني

هو الموفق والمعين

هذا الكتاب من مصنفات العالم الرباني ميرزا ابو القاسم الجيلاني طاب ثراه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرائع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول وفقهنا بمعاني آيات الذكر ومعادن التنزيل الذين هم الخلف من آل الرسول صلى الله عليه وآله صلوة كثيرة متعالية مقترنة بالكرامة متلقاة بالقبول ما دامت عقد المشكلات منحلة بانامل الدلائل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول اما بعد فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من مباني المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد في سلوك منهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لاجل فقري وفاقتي يوم الدين حداني الى رسمها مذاكرة جماعة من فضلاء الاصحاب في مباحثة جملة من اذكياء الاحباب وكان ذلك عند قرائتهم على اصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ الحسن ابن زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين فاظهرت ثمار تحقيقات عند التنزه في بساتين عوائده ووضعت هذه الوريقات على ترتيبه وصنفت مسائل على ما شيده فوائد الفوائد ونبهت على ما في بعض افاداته واعرضت عن كثير زوائده واذا وجدت وضع شيء منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم فعذره الحرص على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام الا ذلك فاقتصرت بادنى مناسبة في الاقتحام كبعض الزوائد اما مقدمة لابحاث او خاتمة او غير ذلك وربما اضفت اصلا عليه حسب ما ساعد في الوقت والمهلة وافردت قانونا في هذه القاعدة الكلية نذكر فيه على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع وليس محسوبا من جملة من يركب هذا الشان ولا ممن يؤسس هذا البنيان وليس في مضمار الاسباق الا كراكب القصب او كراجل لنعف ساقه بالساق فهو من فضل الله مشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر السابقين ومخرج لجواهر ما اختفى من المعاني في كنوز كلمات الفاضلين فان وجدتها بعد استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول فعليك بالحمد على ذلك والا فالملتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب اما المقدمة ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم وله اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام الشرعية ولكنه لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه الشيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى هنا ارادة المعنى اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية وبالشرعية ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وان استقل باثبات بعضها العقل ايضا فخرج بها العقلية المحضة التي ليس من شانها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد وبهذا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واعتذار الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله ان الكتاب مثلا كاشف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يخطر بالبال في حله هو جعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان لشرب الخمر واكل الربا وغيرهما حكما من الاحكام ولكنا لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الخمر وحرم الربا ونحو ذلك وبهذا اشكال آخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الخبرية فموضوعاتها خارجة وقد يكون الفعل العبادة ولا ريب ان صحة العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم ونفس الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد يبين في ذلك العلم وقد يبين في غيره ونفس الموضوع واجزائه وجزئياته يحصل غالبا في اثناء العلم ولا منافاة بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله في طي مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم لا الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى ذلك في العرف استدلالا ولا العلم الحاصل منها علما حاصلا من الدليل وان كان لتلك الفروع علة لتلك العلوم في نفس الامر واما اخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر من بعضهم فلا وجه له اذ الاستدلال قد يفيد القطع وقبله لم يكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناش من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو انه كلما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه هكذا قرره القوم اولا ويرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو انه كلما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فان قلت نعم ولكن له ادلة تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوهما والمراد بهذه تلك وليس مثلها للمقلد قلت للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوى المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل

فالأولى إخراج التمسك باضافة الأدلة الى الأحكام وارادة الأدلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيداً توضيحياً
لا احترازاً عن علم المقلد ثم ان ما ذكرته بناء على عدم الاغماض عن طريق القوم رأساً والا فاقول ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية
احترازاً عن علم المقلد انما يصح اذا كان ما ذكروه من الدليل الاجمالي للمقلد دليلاً لعلمه بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل بمؤدى
اعتقاده وكونه حجة عليه كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو ايضاً كذلك فلا يكون بذلك احترازاً عما ذكروه ويمكن ان يقال
ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بينا سابقاً من ان ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الاحكام
اجمالاً من الضرورة وغيرها مثل عمومات الآيات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالاً ادلة لكنها اجمالاً لا تفصيلاً وهذا لا يسمى فقهاً
بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية من الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يسبقني احد الى ما ذكرته فيما اعلم
اعلم ثم انهم اوردوا على ذلك ايضاً بامرين الاول ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالباً على ما هو ظني الدلالة والسند فما
العلم واجيب منه بوجوه او جهها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم
حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم فاذا سمع المكلف من لفظ عن المعصوم يحصل العلم به مع انه ليس بحكم الله النفس الامري
ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه والى ذلك ينظر قول من قال ان الظن في طريق الحكم لا نفسه وان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم وذلك
لا يستلزم التصويب كما توهمه بعض الاصحاب ومنها ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح ليشمل الظن وهو مجاز يبعد استعماله
في الحدود ومنها ان المراد به العلم بوجوب العمل به ومنها ان المراد العلم بانه مدلول الدليل وكلها بعيد والثاني ان المراد بالاحكام
ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان البعض فيدخل فيه من علم البعض المعتبر بالدليل
والجواب انا نختار اولاً ارادة الكل لكن المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة التي بها يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة ولأجل
ذلك ما مر من الاجوبة عن السؤال الاول من جهة انها مبتنية على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر متعلقه سواء كان ذلك
الادراك يقينياً او ظنياً والملكة لا تتصف بالظنية والعلمية لانا نقول الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الادراك فيتصف بالظنية
والعلمية باعتبار الادراك ايضاً فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على الادراكات اليقينية
وبناء على جعله بمعنى الظن الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الظنية غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز
فالعلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن به مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذلك يلزم ذلك على الوجهين الاخيرين فالعلم
على اول الوجهين استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل كما في القدرة السابقة كان استعارة بمشابهة رجحان الحصول او مجاز

او مجازاً مرسلاً بذكر الخاص وارادة العام ثم يترتب على ذلك ارادة الملكة من ذلك بعلاقة السببية والمسببية ويظهر وجه
الكلام في الوجه الاخير ايضاً وهو اردأ الوجوه واما على ما اخترناه من الوجه الاول فلا يلزم ذلك وثانياً ارادة البعض
ونقول اما ان يمكن التجزي كما هو الحق بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل عن المأخذ كما هو حقه دون بعض او
لا يمكن فعلى الثاني فلا ينفك البعض عن المجتهد في الخارج وعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول بحجيته وجواز العمل به كما هو
الاظهر اولا وعلى الاول فلا اشكال لانه من افراد المحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايضاً وان قلنا
انه للفقه الصحيح فيقع الاشكال في اخراجه ويستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل به بان ذلك خارج عن العلم
فانه ليس بذلك ويمكن دفعه على ما اخترناه ايضاً بانه لم يثبت كون ما ادركه حكماً شرعياً حقيقياً ولا ظاهرياً لان الدليل
لم يقم على ذلك فيه واما موضوعه فهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من
الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا **قانون** اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية
باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فجزئي وما لا يمنع فهو كلي فان تساوى صدقه في جميع افراده
فمتواطئ والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل
السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو امر
نسبي رابطي وآلة لملاحظة حال الغير في الموارد المشخصة المعينة ولا يتصور الانفكاك ابداً عن تلك الموارد فهي تابعة للموارد
وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي فان له وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى النسبة كالحرف وما
اسماء الاشارة والموصولات والضمائر ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاماً والموضوع له خاصاً فتشبه الحرف لمشابهتها في الوضع فلا بد
ان لا تتصف بالكلية والجزئية وانما المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في
تقسيماتهم للمعاني والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاماً كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فيدخل
في الكلي فيكون مجازاً بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما متحدان بان يكون لفظ واحد له
معنى واحد فان كان للفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ اولا فان تكثر كل منهما فالالفاظ متباينة سواء توافقت المعاني او تعاندت
وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الآخر
ومناسبته سواء كان مع عدم الاطلاع كما في الوقف والواضعين او عدم التذكر او مع التذكر ولكنه لم يلاحظ المناسبة فمشترك

ويدخل فيه المرتجل وربما جعل قسيما له نظرا الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الآخر وان كان من جهة عدم المناسبة الى
بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيعتبر فيه نوع تبعية وفيه تعسف وعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك ومن المشترك
على القول لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل العربية فظ واما على القول
الآخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك
في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل باشتراكها في خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل
بواحد فهو الحقيقة والباقي مجازات ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة ليخرج المجاز
المشهور كما سيجيء فمنقول ان ترك المعنى الحقيقي اولا ووضع لمعنى اخر لمناسبة الاول او استعمل في المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان
وصل الى حد الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصي وتخصصي والثاني يثمر بعد معرفة تاريخ التخصص وهذا كله في الاسماء ظ واما الافعال
والحروف فالحقيقة والمجاز فيهما انما هو بملاحظة متعلق تمام معناهما وتبعيتهما كما في نطقت الحال ولكنهم لم يعدوا هذا الجنب المجاز اما
الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب
والندب ولا يذهب عليك ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او مرادفا والمرادف مباينا لغيره وكذلك فلاحظ
ولا تغفل **قانون** اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع
استعمال اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان يستغني عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له اولا
حد الاستغناء عن القرينة ينقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية او النحوية ونحوهما وكذلك المجاز بالمقايسة واعلم ان المجاز المشهور المتداول
في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة ويريدون به ما يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة
فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء تمام الكلام واما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر
ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا **قانون** اعلم ان اهل كل اصطلاح ولغة اذا ارادوا معرفة حقائق الفاظهم ومجازاتها فلهم طرق
الاول تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله في الفلاني خلاف موضوعه والثاني التبادر وهو علامة الحقيقة
كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من
حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى خاصا مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كان شهرة في الاستعمال في المعنى الغير
الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لذلك المعنى ويفتقر اليه انتقالا انما

انما يكون التبادر معلولا للوضع واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى شيء من هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد
الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيه امرا غامضا لتفاوت الافهام في التخلية وعدمه وتفاوت القرائن في الخفاء
والوضوح فمن ذلك يجيء الاختلاف في دعوى التبادر من الاجانب بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة
القرائن الخفية ويدعي الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه التبادر في معنى اخر فكذا ولذلك اوجبوا استقراء غالب
موارد الاستعمال ليزول هذا الاحتمال فالاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع في الاستقراء واما لتلبيس الوهم واخفاء القرينة على المدعي
ولذلك قالوا ان الفقيه متهم في حدسه بالنسبة الى العرف وان كان من اهل العرف لكثرة وفور الاحتمالات وغلبة مزاولة المنافي
من الاستعمالات مع ما يستخرج من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك قد يدعي احدهم ان الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده
الا عرفا باحد من الدلالات كما هو الحق ويدعي اخر دلالته لما التبس عليه من جهة الادلة العقلية التي قربت اليه مقصوده وكذلك في مقدمة
الواجب فلا بد ان يرجع الى العرف عوام العرب فانهم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة وضع اللفظ لا الفقيه كما انه اهل الاصطلاح والحال انه
من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد من بذل الجهد في معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم من
التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور فلا يكون علامة للحقيقة ولا لازما خاصا له بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك
ان المجاز المشهور هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها ثم ان آل الامر فيه الى حيث يفهم المعنى بدون القرينة
ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا وضع والتبادر
كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة وبسببه وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليون في باب
تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال فالحق ان هذا المجاز والتبادر الحاصل في ذلك ليس من علائم الحقيقة لان الذي
اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة نفس اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كانت القرينة هي الشهرة والموجه فيما نحن فيه انما هو من جهة
القرينة وبعد ما بينا لك سابقا لا مجال لتوهم ان يقال ان الجاهل بالاصطلاح اذا رأى ان اهل هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى
ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينفي القرينة باصالة العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر
لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصالة العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا مبتني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يتحقق
بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصول واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن اي ما حصل من الاصل مع التتبع
التام في محاورات اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في ساير المباحث الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كونه حقيقة مع

كونها مجازا في نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا في فرض نادر لكنا لا نكتفي فلا يجب القطع في القواعد المبتنية على الغالب ونبه
على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر فان قلت فاي فائدة في هذا
الفرق وما الفرق بين المجاز المشتهر الذي يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة
بمجرد اصطلاح ولا يتم ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة في الاول مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان
قلت اذا كان الحقيقة الاولى محتاجة في الانفهام الى القرينة فهذا ايضا في معنى المهجور فيصير معنى مجازيا كالمجاز الاولى المحتاج
الى القرينة قلت ليس كذلك اما اولا فلان احتياج الحقيقة الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي فان دلالة اللفظ
على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في ذلك فان انفهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف
على فقدان يرمي مثلا ولما لم يمكن ازالة الشهرة التي هي القرينة في هذا المجاز حقيقة فيكتفي بانتفائها حكما بنصب قرينة تدل على المعنى
الحقيقي كما ان رايه الفاضل الدقيق الشيرواني واما ثانيا فلان اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي في بعض بلا قرينة غاية الامر حصول الاجمال
فينوب ذلك مناب الاشتراك في لا يسقط عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايضا الا ترى ان صاحب المعالم مع انه جعل
الامر في اخبار الائمة عليهم السلام مجازا راجحا في الندب مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته حقيقة في الندب وفي الوجوب في عرفهم فان الذي
يصح ان يحمل كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا عن القرينة وانفهام ارادة الندب من رواية اخرى او
اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة المستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر ان الامر في كلامهم ايضا مستعمل في الوجوب
بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا يتفاوت الامر بين تبادر المجاز الراجح او جعل التوقف والظاهر ان من يقول بتبادر
المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال في اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف
لا يستلزم المجازية ولذلك اختلفوا في مبحث تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة
من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجح جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا المشترك
اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين في الباصرة دون مع الينبوع او مع الذهب فانه لا ريب انه عند اطلاقها ينصرف الى الباصرة دون
الاحد المذكورات لا الى غيرها ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها
حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتدبر واغتنم وبالله التوفيق فيما حققنا نعم معنى كون تبادر الغير علامة المجاز
الثالث صحة السلب يعرف بها المجاز كما يعرف بعدمها الحقيقة والمعتبر فيه ايضا اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها في اصطلاح

لا بد للحكم بكون اللفظ مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال
وعدمها مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس
بانسان ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه وان كان
مؤداه صحيحا في نفس الامر وقد اورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر بيانه ان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا
بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل هو معنى
مجازي لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو اثبت
كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور في عدم صحة السلب فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف
على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور هكذا قيل والحق ان الدور فيه
ايضا مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم
معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد
نعم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقايق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظاهر فلا يحتاج الى اضمار الدور لكنه لا يثبت الحقيقة
في الجملة وبالنسبة لما نذكره وعلى هذا فلم يكتفوا في جانب المجاز بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقايق علامة المجاز
في الجملة وبالنسبة وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم المراد الحق
منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب
عدم صحة السلب علامة للحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه وبقي الدور فيه بحاله فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد
فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد مجازا مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد
استعماله وفيه نظر بما فيه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقايق والمجازات لا فيما علم الحقيقة
والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا فان سلب المعنى المجازي ح ايضا يدل على
ارادة الحقيقي فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز لا يقال ان المجازات قد تتعدد في الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لان هذا القائل
قد عين المجاز والمفروض ايضا ارادة تعيين شخص المجاز لا مطلقه مع ان لنا ايضا ان نقول سلب مطلق المعنى المجازي علامة للحقيقة
فافهم واما ثالثا فما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة فمع انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن محل البحث فيه ان العام اذا استعمل في الخاص فهو

وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه

يكون مجازاً اذا اريد منه الخصوصية لا مطلق ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار وانما الخلاف في ذلك باعتبار الخصوصيات
وقد يجاب ايضاً بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه عرفاً اذ لا شك في انه يصح عرفاً ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح
ان يقال انه ليس بجماد ولا بشر او بانسان وفيه ان ذلك مجرد تغيير عبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفاً مجرداً عن القرائن
هو بعينه معرفة الحقيقي سواء اتحد المعلوم العرفي في فهم معناً او تعدد بالاشتراك ففهم الكل اجمالاً وبدون التعيين وذلك يتوقف على
معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفاً على التعيين او من جملة ما يفهم عرفاً على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يقال لا يلزم في نفي المعاني الحقيقية
العلم بكون المستعمل فيه مجازاً بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة بسبب عدم الانفهام العرفي فاذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه مجازاً
لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة يثبت المجازية وفيه انه مناف
لاطلاقهم بان هذه علامة المجاز او الحقيقة فان ظاهره كونه سبباً تاماً لفهم المجازية او الحقيقية لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من يقول
بكون المجاز خيراً من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان الاول ان يقال ان المراد بكون صحة السلب
علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجازية بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي
واحداً في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه مجازاً مطلقاً وان تعدد فيكون مجازاً بالنسبة الى ما علم سلبه عنه مطلقاً فاذا استعمل العين
بمعنى النابعة في الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية معنى مجازياً بالنسبة الى
العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة في الباكية ايضاً من جهة وضع آخر فان قلت لم سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد
كون الميزان معنى مجازياً لها لعدم العلاقة قلت هذا لو اردنا كونه مجازاً عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازاً بالنسبة اليها لو استعمل
فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردنا وما ذكرنا في المثال انما هو من باب المثال فافهم وبالجملة قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان
الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة جزماً فيكون البليد معنى مجازياً بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار
موضوعاً بوضع آخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجباً للمجازية بالنسبة الى
هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة اليه ومما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي
في الجملة فيفي انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقياً فيكون مجازاً بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث
عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور فيلزم وكيف يتصور صدق جميع الحقائق على حقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركاً
حتى يجعل ذلك متمماً للاشكال كما توهم في جانب المجاز وهذا التصور مبني على جعل قولهم علامة صحة سلب الحقائق سلباً كلياً

كما في المجاز واما لو جعل سلباً جزئياً فلا يرد ذلك فلا يحتاج الى اضمار الدور ولكنه لا يناسب في اثبات الحقيقة مطلقاً بل يناسب
اثباتها في الجملة والتعبير في المجاز ايضاً كذلك ويضيفوا اليه ملاحظة النسبة حتى يرتفع الدور واي صراحة معرفة كونه حقيقة في هذا
المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دوراً الثاني ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى
الحقيقي وعدمه عما احتمل فرديته له بان يعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد ولكن شك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله ان
الشك في كون ذلك مصداق ما علم كونه موضوعاً له لا في كون ذلك موضوعاً له ام لا مثلاً انا نعلم للماء معنى حقيقياً ونعلم ان له اصنافاً
من العذب ومن افراده ونعلم ان الوحل خارج عنها ولكن نشك في ماء السيل الغليظ انه هل خرج من حد الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم
والرائحة هل دخل فيها ام لا فيختبر بصحة السلب وعدمه وهذا ايضاً لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان مما لم يسبقني اليهما احد
فيما اعلم والحمد لله الرابع الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة الحقيقة والثاني للمجاز فنقول حيثية انفهام حقيقة لذات ثبت له المبدأ
فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكذلك اسم مصدر موضع للطلب في من شانه ذلك فيفي اسماً زيداً وعمرواً
الى غير ذلك بخلاف مثل اسئل القرية فيصح السؤال مجازاً الى شيء وارادة اهلها غير مطرد فلا يقال اسئل البساط واسئل الجدار وبيان ذلك يحتاج
الى تمهيد مقدمة هي ان الحقائق وضعها شخصي والمجازات وضعها نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص للمعين لمعنى خاص
معين سواء كان المعنى عاماً او خاصاً وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة او الهيئة الا ما وضع المادة فيقتصر فيه على السماع بلا
ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما لا يجوز كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها للمنع الشرعي لان اسماء الله
توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلائق المعهودة فالمجازات كلها قياسية لعدم
مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز
الى النقل خصوصياته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن برخصة ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب
فيقاس عليه كلما ورد من المجازات الحادثة وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما
احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية المحدثة مع عدم معرفة اهل اللغة لتلك المعاني
وبطلان اللوازم بين وذهب جماعة الى اشتراط النقل في احادها لوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك لزم كون القران غير عربي وقد قال
الله تعالى انا انزلناه قرانا عربياً توضيحه ان ما لم ينقل عن العرب فهو ليس بعربي والقران مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة
عن العرب يلزم ما ذكر وفيه اولاً النقض بالصلوة والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضي وثانياً انا لا نسلم انحصار العربي فيما نقل

بشخصه عن العرب بل يكفي نقل النوع وثانيها ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القرآن منقولاً عن العرب لا جميع المجازات ورابعها
لا نسلم كون القرآن بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي لان المراد كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي والمعرب
كالقسطاس والمشكوة والسجيل وخامسها انا لا نسلم بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضمير انزلناه مجموع القرآن لم لا يكون المراد البعض المعهود
كالسورة التي هذه الآية فيها بناء على المنزل او المذكور لان القرآن مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائه
وثانيهما انه ان كان نقل نوع العلاقة كافياً لجاز استعمال النخلة في الابطء والجبل الطويلين للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة
والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل والمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك بان ذلك من جهة المانع لا عدم
المقتضي وان لم نعلم المانع بالخصوص اقول الصواب في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكن
اللغات توقيفية الا انه ثبتت الرخصة فنقول ان المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب
الانتقال ولذلك اعتبروا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصلت القرينة على عدم ارادة ينتقل الى لازمه
كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد للرجل باعتبار الجسمية او الحركة ونحوهما وكذلك الحال في المشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى
ايضاً فيه ظاهراً ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل
للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والابطء والجبل فان
المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة من حصول الطول مع تقاربهما في العظم وهو غير موجود في الجبل والابطء وهكذا الحال
المجاورة فان المجاورة لا بد ان يكون النسبة الى المعنيين معهوداً ملحوظاً في الانظار كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة
فيهما اتفاقية بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة والتنافر بين الشبكة والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية
فيهما ايضاً خفية عرفاً وليس اظهر خواص الابن والاب حين ملاحظتهما معاً السببية والمسببية نعم التربية والرياسة والمرؤسية من الخواص
الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن ساير المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال
من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية
والكلية بل لا حظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف
كونه ربيئة وبالجملة الرخصة انما حصلت في النوع يراد بها انها حصلت في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافه او في افراده الشايعة الظاهرة
وهكذا فان الاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من التشابه والسببية والمجاورة ونحوها لا انه حصل الرخصة

الرخصة في نوعها بعمومه وخروج المذكورات بالدليل فلاحظ وثانيها اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض
بمثل الاسد للشجاع فانه مطرد ومجاز فيتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما
موضوعان لذات ثبت له الفضيلة والسخاء ولا يطلق على الله تعالى مع وجودهما فيه والقارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق
على غير الزجاجة واجيب عن الثاني مضافاً الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن من شأنه الجهل والسخي لمن من شأنه البخل فلا يتحقق علته
بالوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء اقول القارورة منقولة وقد ترك المعنى الاول والا لجاز الاطراد ولتحقق ان
بقي ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه يقتصر فيه بما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز يتحقق فيما
حصل فيه الرخصة وهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في انواع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز استعمال الجد
مثلاً انما هو لعدم مناسبة الاب للجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذلك استعمال الشجر والاباريق ونحو ذلك فذلك لعدم الفهم
الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقل عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال استعمال الدار واستعمال البلدة واستعمال البستان واستعمال المزرعة واستعمال
البستان وغير ذلك ومثله اطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان كان من ساير افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز ايضاً مطرد في جميع
ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصنافه في ذلك النوع فاذن اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خالياً عن
القرينة فالاصل الحقيقة اعني به الظاهر لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع اللفظي غالباً ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل في معنى
او معان لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازاً او حقيقة اذا كان واحداً دون المتعدد او التوقف لان الاستعمال اعم اشهرها
الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى رضي الله عنه على الاول لظهور الاستعمال فيه وهو وهم والثاني منقول عن ابن
جني وجنح اليه بعض المتأخرين لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهو ايضاً وهم ولو سلم فمعارضة للظن
من الوضع ثم والثالث مبني على ان المجاز يستلزم الحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته واما مع التعدد فلما كان المجاز خير من الاشتراك
فيبنى عليه ويترتب على ذلك لزوم تعيين امارات الحقيقة والمجاز في التمييز وحيث لم يتميز فالوقف ورد بمنع استلزام المجاز للحقيقة بل
هو مستلزم للوضع كالرحمن والحقيقة مستلزمة للاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم
بالمستعمل فيه يتصور على وجهين الاول ان يعلم لفظ استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني
ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون معنى آخر وضع له ويكون هذا مجازاً عنه فلا يعرف فيه الموضوع
له اصلاً لا معيناً ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزماً للحقيقة لا على الوجه الاتي

ولكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه اصلا والثاني ان يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايضا على وجهين
احدهما انا نعلم ان له معنى حقيقيا ونعلم انه مستعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم انه هو هذا او غيره وذلك الجهالة انما هو بسبب جهالة نفس
الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة ومستعمل فيها ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر
ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف من شعبان مثلا وليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل نحكم بمجرد ذلك انها
هي الموضوع له اللفظ او نقول ان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ
اخر هذا اذا لم يكن من باب التنصيص والحمل الظاهر في بيان الموضوع له كما لو اخبر المعصوم في الواحد وقال بان ليلة القدر هذه وذلك مثل ان
يقول قرأ في ليلة القدر فلانا ولو تعدد المستعمل فيه فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد ومن قال بمقالته القول بتعدد
الموضوع له لو عممنا المقالة وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى اخر حقيقيا معينا في نفس الامر ايضا
حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان يشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان يشك في
اللفظ هل هو وضع له ايضا بوضع على حدة فيكون مشتركا ام لا مثل انا نعلم ان للصلاة معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط
بالتكبير والقبلة والقيام فاذا استعملت في افراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها ايضا نعلم جزما انها من معاني الحقيقة واذا
اطلقت على صلاة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلاة هو المعنى الاول او المعنى العام لا المشروط بالطهارة
والركوع والسجود ايضا او بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة لصلاة الميت ايضا او الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والمشهور على التوقف لان
الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد يحملها على الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بوضع
المستقل فيكون مشتركا لفظيا وذلك اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع ونظير الثمرة في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور
واجرائه على مذهب السيد على الاحتمال الاول والتوقف في اجراء حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا رأينا ان الشارع
حكم بوجوب نزح تمام البئر للخمر الى ان يأتي قرينة المراد مع علمنا بان المسكر الماخوذ من العنب خمر حقيقة فيتردد الامر بين ان يكون المراد
منه ان الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه لتفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد الخمر
الواقعي اما بمعنى ان الخمر اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع
للمتخذ من العنب فكذلك موضوع للفقاع ايضا فيتوقف حتى يظهر من القرينة ان اي المعنيين هو المراد من الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب
نزح الجميع فظهر مما ذكرنا انه المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل لفظ في معنى او معان ماذا وان المراد بالمعاني ماذا وفي الاول انما

انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذا اتحد المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج من المتنازع فيه اذ المجازية فيه مسلمة انما
النزاع في ان له حقيقة ام لا وذلك لا ينافي القول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه تعالى ومما حققنا ظهر لك انه لا منافاة بين قول المشهور
بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة التردد
بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ماهو القدر المشترك بينهما فظ لعدم اشتراك لفظي هنا كي يرجح المجاز عليه
هو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ماهو من افراد الحقيقة لهذا المشكوك في مجرد
اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونها
حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال فمرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد ومن قال بمقالته
فاذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لا انه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل اخر فلذلك يقولون
بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر حتى لا تختلط عليك الامر ولا باس ان نشير الى بعض الغفلات فيها
فمنها ما وقع عن صاحب المدارك قال في منزوحات البئر واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب
لم يفرقوا بينها وبين ساير المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث
فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك ايضا قال في رد من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا
باطلاق الخمر عليه في الاخبار وانت خبير بعدم صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بما
فيما حققناه واما نظر جمهور علمائنا في الاستدلال بتلك الاخبار فليس الى كون المسكرات خمرا حقيقة او الفقاع خمرا كذلك بل وجه
استدلالهم هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لوقوعه في كلام الحكيم او الاحكام الظاهرة الشايعة
ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم تعيين وجه الشبه والثاني العموم لوقوعه في
كلام الحكيم والثالث الحمل على الاحكام الشايعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قولهم الطواف في البيت صلوة فائدة قد ذكرنا
ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع وايضا الاصل والظاهر يقتضيان عدم ارادة الزايد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر
من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا فحيث علم وجود هذه
المخالفات وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب
انه يجب الحمل على الموضوع له الاول كما تقدم واما لو كان الاحتمال والتردد بين هذه الامور المخالفة للاصل والموضوع له المتعددة الطارية

لا كاصلة لسبب وداعٍ خارجية فيتصور هناك صور عديدة يعبّر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال كهذه من دوران اللفظ بين بعض
من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض اخر والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما
مزيد اختصاص واعتبار افردوهما من اقسام المجاز وجعلوهما في مقابله وذكروا لكل واحد منها مرجحا على الاخر منها ان المجاز ارجح من
الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبارة وكونه افيد لانه لا توقف فيه ابدا بخلاف المشترك والاشتراك ارجح من المجاز من حيث
بعديته عن الخطأ اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان المجاز يصح من كل
من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في معنيين على التعاقب بنسخ الوضع الاول
بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان الوضع والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل والاضمار ارجح
من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر والتعميم في المشترك وان الاضمار اوجز
وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق ا
اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي يسيرة والاول متعسر والمجاز فوائده اكثر من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار
عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص
والمجاز اذا لم تعرف قرينته تحمل على الحقيقة وهي غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من
الوجوه التي ذكروها وفي كثير منها نظر واكثرها معارض بمثلها والبسط في تحقيقها وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر وحاصل غرضهم الاستدلال
في الترجيح بهذه الوجوه ابدا كون صاحب المزية الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو الاكمل والاحسن والاتم فائدة
فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص وقلّت فائدته الا في حال الضرورة وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم
الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين في غالب كلماتهم يعتبرون ذلك فان قليلا من الحكماء منهم يعتبرون ذلك وما يجدي للاصولي هو ملاحظة
كلام الشارع وهو حكيم فيتوقف ان الحكمة لا يقتضي ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما يقتضي ذكر الانقص نعم اذا كان المراد اظهار البلاغة للاعجاز
وكذا فيعتبر ما له مزيد دخل بموافقة مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط بالمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن
مقتضى المقامات مختلفة وما هذا شانه من كلامهم ليس له مزيد دخل في بيان الاحكام الشرعية الذي هو محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك
نمنع حجية هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة ولكن
التخصيص اغلب افراد المجاز في العام لا مطلقا واما حصول الغلبة في غيرهما فغير معلوم بل وندرتهما معلومة فعلى هذا يقدم المجاز

المجاز على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا ويقدم التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء
بالاعم الاغلب اما حجية مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة فكما ان الوضع من
الواضع فهذه الامور المتعلقة له الطارية عليه ايضا من جانب الواضع ولذا ابى ان المعنى المجازي وضع ثانوي فكما يكتفي في المعنى المجازي
بالقرائن المعهودة المعدودة فكذا يكتفي في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول بالقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد
وعدم تعدده وعدم الاضمار وغير ذلك ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في
دلالة الالفاظ خصوصا على قول من يكتفي بالاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية
والاحاديث اعتبار هذا الظن فلاحظ وتأمل وان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو ما يدل على حلية ما يباع في اسواق المسلمين
وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح ع انه قال لا باس بالصلاة في فراء اليماني وفيما صنع في ارض
الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا باس ويدل على ذلك العرف ايضا فلاحظ قانون
كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان معنى مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلا بد من ان يحمل على حقيقة اصطلاحية
سواء ثبت له اصطلاح خاص فيه او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي او العرفي ان وجد
احدهما بضميمة اصالة عدم النقل فاذا وجد واحد منهما واتحد فهو وان تعدد فيتحرى في تعيين الحقيقة باستعمال اماراتها او القرينة المعينة
للمراد ثم يعمل على مقتضاه من الترجيح او التوقف وان وجد كلاهما فان كان العرفي هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة
الشرعية والا فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل يقدم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت
الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور فيه بينهم ان النزاع في الثبوت مطلقا والنفي مطلقا ولكن كما يظهر من بعض المتاخرين التفصيل
وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني بهم من يتشرع بشرعنا فقيها كان او عاميا صار حقايق
في المعاني الجديدة التي استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص الى غير ذلك
فهل ذلك بوضع الشارع اياها في ازاء هذه المعاني بان نقلها من المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها مجازا في هذه المعاني مع
القرينة وكثر استعمالها فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقايق او لم يكن الوضع الثانوي في كلامه باحد من الوجهين وكان
استعماله فيها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه بلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية فلا بد من حملها على هذه المعاني والا
فعلى اللغوي وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال ولكل من الطرفين حجج واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى

ادلة المثبتين الاستقراء فيدور الحكم مدار الاستقراء وقد يستدل بالتبادر بانه اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر منها ذهنا
تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ
عند المتحاورين بذلك اللفظ فاذا سمع النحوي لفظ الفعل من اللغوي وتبادر الى ذهنه مادل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة
الثلثة لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا وربما زاد بعضهم مصادرة وقال الظاهر ان ذلك التبادر للكثرة استعمال الشارع الالفاظ
المشرعة بهذا المعنى ثم اعترض وقال ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم يعني وضع الشارع وهو مقلوب عليه بان التبادر
معلوم وكونه لاجل وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة وما في جميع
الالفاظ والازمان فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع مثل الصلوة والصوم والزكوة والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صار حقيقة في
عصر الاسلام بل يمكن ان يقال انها كانت حقايق في هذه المعاني في شرع من قبلنا ايضا لكن حصل اختلاف في الكيفية وحصل فيها وفي غيرها
من الالفاظ الكثيرة في زمان الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما مما لا ينبغي التأمل فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل الوجوب والسنة والكراهة
ونحو ذلك فثبوت الحقيقة فيها في كلامهما ومن بعدهما عليهم السلام ايضا محل تأمل فلا بد للفقيه من التتبع والتحري ولا يقصر ولا يقلد ثم ان ما ذكرنا
من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما في غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثاني وعليه فلا يحصل الثمرة الا فيما علم انه صدر
بعد الاشتهار في هذه المعاني الا ان يستغني عن القرينة فان علم انه كان بعده فيحمل على الحقيقة والا فيحتمل صدوره قبله وحينئذ يحتمل ارادة المعاني
الجديدة مع خفاء القرينة ويحتمل ارادة المعنى اللغوي والاصل عدمها فيحمل على اللغوي وهذا اقرب فليرجع الى التفصيل الذي ذكرنا ولينبغ
ولينتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة
بل يقول انه استعملها في المعاني اللغوية والزوايد شروط الصحة للعبادة فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء
خارج عن المشروط وكذلك الغسل هو غسل مشروط بزوايد وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة ورد بانه يلزمه ان لا يكون المصلي مصليا
اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس او لم يكن متبعا كالمنفرد وهو غلط ويلزم هذا القائل نفي التركيب في الماهيات المخترعة عند الشارع ونظير الثمرة في
جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرايط وعدمه وبيان ذلك انه لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى
من الشرع واما موضوعات الاحكام فان كان من قبيل المعاملات فيرجع فيه الى العرف واللغة ومثل الحجرة كالبيع والارش ونحوهما وكذلك الالفاظ
المستعملة في كلام الشارع لافادة الحكم او لافادة بيان ماهية العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة والحج ونحوهما
فهو ايضا كنفس الاحكام فانها حقايق مستحدثة من الشرع لا يعلمها الا هو واما هذا القايل فيرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه

لانه لم يبق بكونها منقولات غاية الامر انه يقارنها بما يثبت عنده من الشرايط فان قلنا بجعل الماهيات الجديدة من جانب الشارع واحداثها
فيصير العبادات من باب مركب ذي اجزاء ينتفي بانتفاء احد اجزائه فلا بد في حصول الامتثال به من حصول العلم بجميع اجزائه وشرايطه
فاذا شك في كون شيء جزءا له او شرطا فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان بالماهية المعينة ولا يكفي في
ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركيب جديد فالمكلف به هو المعنى اللغوي ولا تأمل فيه والباقي امور خارجة عنه
يمكن نفي ما شك في ثبوته من الشرايط الخارجة باصل العدم كالمعاملات واما بناء دفع كلام هذا القايل بالبناء على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية وعدمه بان يقال ببطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف
يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها فبعد وجود القرينة الصارفة عن اللغوي لا بد ان يحمل على الشرعي لانه اشهر
مجازاته واشيعها فهو غريب لما عرفت من انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للماهيات المحدثة ثم بعد القول ببطلان مذهب النافي والبناء على
المشهور من كون تلك العبادات ماهيات محدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى اذا اشكل في كون شيء جزءا لها او شرطا لصحتها
فهل يحكم بنفيه باصالة العدم او لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية في الخارج فيه خلاف لا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة
وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسامي للصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفي
فيه ثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع في الحقيقة في انه متى اطلق لفظ دال على تلك الماهيات المحدثة فهل يراد
الصحيحة منها او الاعم والثمرة في هذا النزاع يظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد ولصدق الماهية عليها او لا بد
من العلم بالصحة فمع الشك في مدخلية شيء في تلك الماهية جزءا كان او شرطا فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الاول لانه شك
في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك في الجزء والشرط وان الثاني مضر على القول الثاني ايضا فلعله مبني على ان المركب لا يتم الا بتمام
الاجزاء فكيف يبقى يصدق الاسم على الثاني مع الشك في جزئية شيء آخر له وفيه ان مبني كلام القوم على العرف فانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء
المركب فان ولا يوجب عدم صدق الاسم في المتعارف الا ترى ان الانسان لا ينتفي بانتفاء اذن منه او اصبع عرفا بخلاف انتفاء رأسه وقلبه
والحاصل انه لا ريب في ان الماهيات المحدثة امور مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى به على
الشرع يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية من حيث هو امر بالماهية لكنهم اختلفوا في هذا الاختلاف على وجهين احدهما ان نقول اذا وضع الشارع اسماء
لهذه المركبات او استعملها فيها بمناسبة فهو مريد تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر متفق الارادة
ولكنه لما كان الماهية عبارة عن المركب من الاجزاء باجمعها من دون مدخلية الشرايط والشرايط خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء

المهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرائط ولا من وضعه بازاء المهية مع ملاحظة اجتماعها الشرائط الصحة فاختلفوا في ان الفاظ العبادات هي
موضوعة للماهية مع اجتماعها الشرائط او المهية المطلقة فمراد من يقول انها اسامي للصحيحة انها اسامي للماهية المجتمعة لشرائط الصحة الزايدة
على الصحة اى اصله من جهة المهية من حيث هي ومراد من يقول بانها اسامي للاعم انها اسامي لنفس المهية الصحيحة من حيث هي القابل للصحة الزايدة
على هذه الحيثية وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة لكونها جامعة للشرائط مثل الطهارة عن الحدث
والخبث والقبلة وغير ذلك لا انها اسم للاركان المخصوصة والشرائط معا والثاني يقول بانها اسم للصلوة بدون اشتراط اجتماعها الشرائط
والاسم الشرائط فح يظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء لصحة المهية فعلى القول بكونها اسامي للصحيحة اي معه لشرائط الصحة فلا بد
من العلم بحصول الموضوع لمن اقتضى الامر بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماعها الشرائط الصحة واما على القول الاخر اعني وضعها لنفس الاجزاء
المجتمعة مع قطع النظر عن الشرائط فيحصل الامتثال بالامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرائطها وما بقي لنفي الشك في الشرط
يوجب الشك في المشروط معناه التمسك في تحقق الشرط المعلوم شرطيته لا الشك في ان هذا الشيء شرط لتوقف صحته عليه ام لا وللوجه الثاني مع
قطع النظر عن الشرائط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص في اجزاء المركب فلا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا
في الانسان المقطوع الاذن والاصبع فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة للمهية التامة الاجزاء ولكنه لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص في بعض
الاجزاء فيتم القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة فيرجح الكلام او وضعها لما يبقى مع النقص الذي لا يوجب خروجها عن الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم
كون الناقصة مامورا بها ومطلوبا لان مجرد صدق الاسم عنده لا يوجب كونها مطلوبا له ويظهر الثمرة فيما لو نذر احد ان يعطي شيئا لمن
راه يصلي فراى من صلى ونقص طمانينة في احد السجدتين مثلا او لم يقرء السورة في احدى الركعتين فيبرء النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة
مطلوبة للشارع ومامورا بها فكونها مصداق الاسم معنى وكونها مامورا او مطلوبا يحصل به الامتثال معنى اخر اذ لا بد في الامتثال مضافا الى
صدق الاسم كونها صحيحة ايضا ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين ويظهر الثمرة فيما لو اريد اثبات المطلوبية والصحيح بمجرد صدق الاسم فيما
لو شك في جزئية شيء للصلوة ولم يعلم فساد ما بدونه فعلى القول بكونها اسما للاعم يتم المقصود وعلى القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء
الجامعة للشرائط فلا لعدم معلومية تمامية الاجزاء وجامعية لشرائط الصحة من الجهة التي قدمنا ذكرها من ساير شرائط الصحة ثم ان الاظهر عندي
هو كونها اسامي للاعم المعنيين لما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل واكثر ما علم فساده ايضا وتبادر
القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بالفردية لصلوة الظهر مثلا فصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء اخر
وللناسي شيء وكذلك للشاك والمتيمم والصحيح والمريض والمحبوس المضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات مسائل النسيان

النسيان والشاك في جزئيات مسائله وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونها اسامي للاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان هذه احكام
مختلفة ترد على ماهية واحدة مع ان الصلوة شيء والوضوء والغسل والوقت والساتر والقبلة وغيرها اشياء اخر وكذلك اتصاف الصلوة بالتلبس بها
فالظاهر ان الطهارة شيء منها اسم اخر ولا دخل في اشتراط شيء بشيء اعتباره في تسميته به ومما يؤيد كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء
على ان اركان الصلوة هي ما تبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا او سهوا اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا الا عصيانا ولا ريب في
كونه منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا ولا ريب ان مرادهم صورة الركوع لا الركوع الحقيقي وان لم يكن صحيحا فان من انحنى في الصلوة بمقدار الركوع
لاجل اخذ شيء من الارض مستمعا مع وضع اليد على الركبة بحيث يحسب الناظر انه قد ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من جهة زيادة الركن فالمراد اطلاق
الاسم في عرف المتشرعة حقيقة وهو لا يتحقق الا مع كون الركوع اسما للاعم من الصحيحة واحتجوا بالتبادر وصحة السلب عن العاري عن الشرائط وكون
الاصل في مثل لا صلوة الا بطهور الاستعمال في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وفي الاولين منع ولعل المدعى لذلك انما غفل من جهة ان الامر فان
الامر يتعلق بالفاسد وهذا فاسد لعدم انحصار محل النزاع في الاوامر فالامر قرينة لارادة الصحيحة وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله عليه السلام لا صلوة
الا بطهور فيتوجه المنع فيما ادعوه في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظاير كقوله عليه السلام لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولي ولا صلوة
لجار المسجد الا في المسجد وغير ذلك فان القدر المسلم في حمل الحقيقة انما هو في مثل لا رجل في الدار وما نحن فيه بهذه الهيئة التركيبية لنفي الذات
موجودة فيها في الجملة جزما وليس المراد فيها الا نفي صفة من صفاتها لا يمكن دعوى الحقيقة فيها وفيما يشك كونه من هذه الجملة مثل ما نحن فيه
خصوص الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه هذا الاحتمال السخيف هو كونها اسامي للصحيحة بحيث يمكن عرفا نفي الذات بمجرد نفي شرط
من شروطها بل ومع الشك في حصول شرط من شروطها فهو لا يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه في العرف ولذلك تداوله العلماء هذا التداول في
مباحث المجمل والمبين ولم يحملوا ارادة نفي الحقيقة ولذات الا على تقدير هذا القول الضعيف وذلك ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة
بل الاصل هنا خلافه بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة القديمة الاصلية
الموضوع له الكلمة لا فقالوا بان حملها على نفي الذات ح ممكن فح نقول حمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من
صفاتها انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة والا فهو منافية لسياق نظايرها سيما مثل قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا
اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة القديمة فذلك يوجب الدور الان يمكن مراد المستدل ان اصالة
الحقيقة يقتضي ذلك خرجنا عن مقتضاها في غيرها بالدليل وبقي الباقي فبهذا نقول ان مثل قوله لا صلوة الا بطهور مما كان المعنى المنفي
عبارة خارجا عن سياق النظاير وباق على مقتضى الاصل فلا ريب لكن ذلك خلاف الانصاف فان هذه في جنب الباقي ليس الا كنقطة

سود آية بقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك المبحث لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة
للصحيحة من العبادات ثم الانصاف ان كثيرا من هذه مما في بقية النظاير من الادلة على كون العبادات اسامي للاعم فهو على ذلك ادل مما ارادها
المستدل وايضا نقول بعد التسليم ان هذا انما يدل على ان الصلاة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلاة ولا تدل على ان الصلاة اسم
للصحيحة لما لا يخفى اذ لو حصل الطهور والفاتحة للصلاة وشككنا ان السورة ايضا واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلاة
الخالية عنها صلاة ولا يدل على ان الصلاة اسم للتي ما جامع جميع الشرائط ثم اعلم ان الشهيد ره قال في القواعد الماهيات الجعلية كالصلاة و
الصوم وساير العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلاة او الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول
فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلاة شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلاة او دخل في
الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر ان مراده اكتفى بمسمى الصحة في الحنث يعني لو حلف على ترك الصلاة مثلا في مكان
مكروه يحنث بمجرد الدخول واول نظر من قوله الا الحج لوجوب المضي فيه ان كلامهم في الاوامر والمطلوبات الشرعية وان مرادهم ان الفاسد لا يكون
مطلوبا له الا في الحج فانه يجب المضي في فاسده لا في اطلاق التسمية والاصطلاح ولو لاغراض اخر مثل كونها علامة للاسلام وموجبا لجواز كان
ديجه بمجرد ذلك لو قال بذلك وكذلك لانه ره ان كان اراد من الاطلاق الاعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب في اطلاق الصلاة مثلا على الفاسدة
واستعمالها فيها في كلام الشارع والمتشرعة فوق حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل اذ بمجرد الامر بالمضي
لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر لك ان مراده الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية في كلام الشارع مما لا يقابل بالانكار ولنشر
البعض ما يفيد ذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح لابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمس على الصلوة
والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان من الظاهر ان المراد
بالاربع هو الاربع من الخمس والتحقيق ان عبادة هؤلاء فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا بجعلها
اسامي للاعم وذلك لا ينافي كون المطلوب في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم كما سنشير من ان التسمية عرفية وان كان الشرع
ومن جملة ما ذكر قوله ع دعي الصلوة ايام اقرائك فان صيرورة الصلاة صحيحة انما يمكن بان لا تكون في ايام الحيض والتسمية بالصلاة انما كانت قبل
هذا النهي وليس المعنى ان الصلاة التي لا تكون في حال الحيض اتركيها في حال الحيض بل معناه اتركي الصلاة في حال الحيض وادعاء ان التسمية واثبات
الشرط هنا قد حصلا بجعل واحد يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكر انما يصح اذا قيل معناه ان الاركان المخصوصة التي
هي جامعة لجميع الشرائط ولكنها في غير هذه الايام دعها صلاة لا تفعليها في هذه الايام والمفروض ان كونها في غير هذه الايام انما استفيد من

من قوله ع لا تفعليها فيها واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يرد شيء من ذلك اذ يصح النهي عن الصلاة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام
او غيرها في هذه الايام ومما يظهر ما في قوله لانه لا يسمى صلاة شرعا ولا صوما مع الفساد ولعل نظره ونظر من وافقه الى الكلام في حال المسلم في
نذر الفعل او المكلف عليه هو قصد الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم الصحة لا لانه ليس بصلاة فتعدد وامن عدم الصحة
المنفي الذات فلو نذر احد لمن يصلي ركعتين في وقت خاص فالقائلون بكونها اسما للاعم ايضا يقولون بان الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر
ان يعطي مصليا شيئا فلا يبرء نذره باعطائه لمن علم فساد صلاته ويظهر الثمرة فيما لو جهل حاله بالخصوص من جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال
المصلي او من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا مرجح عنده لاعتبار الصحة عنده او عند المصلي الذي يريد
ان يعطيه مثلا وعلى هذا فلو حلف ان لا يبيع الخمر فيحنث ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع ولا ينافي
ذلك حمل فعل المسلم على الصحة كما كان ينافيه في المثال المتقدم والظاهر ان ذلك ايضا لكون البيع اسما للاعم وسنشير الى جريان الخلاف في
المعاملات ايضا ومما يؤيد كونها اسامي للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلاة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول
الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم ح من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلاة منهيا عنها والنهي في العبادة
مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما تتعلق بالصحيحة على مفروضهم فيحكم بصحتها بعد تحقق
تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلاة الصحيحة والقول بان المراد الصلاة الصحيحة لولا اليمين لا لكونها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما
هو مراد المحقق تأمل ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان قلنا بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها
اسامي للصحيحة لزوم التفتيش عن احوال المصلي اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذا لم يعلم مذهبه وصحة صلاته في نفس الامر فان حمل
فعل المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد تختلف باختلاف الاراء فاذا راى من
نذر شيئا للمصلي رجلا صار لا يصلي بجميع الاركان والاجزاء ولكنه لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة بلا وضوء ام مع الوضوء
وهو يرى بطلان الصلاة به وذلك المصلي قد يكون رايه او راي مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر في وفاء النذر على التكليف على
الصحيح عنده المطابق لنفس الامر بظنه وكذلك ملاحظة غيره من الاختلافات في الاجزاء وساير الشرايط ولا ريب ان الصحيح من العبادات
ليس شيئا واحدا حتى يبني عليه المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الان على من التزم على هذه التفحصات والتدقيقات
ولعطون الامر ظاهر الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل ذلك لا يتفحص المؤمنون في الاعصار والامصار
عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت او ندبه ويأتمون به بعد

ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقده باطلا مثل ما لو ترك الامام السورة او نحو ذلك فالم يعلم بطلانه يجوز
الاقتداء به ويصح صلاته لانه انهم يحكم بصحة صلاته شرعا والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام
فليس هذا الا نظير كفاية ستر الصلاة ما لم يعلم المأموم بطلانه على مذهبه لانه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه بقي
الكلام في بيان بعض ما اشار اليه الشهيد ره وهو امور الاول انه يستفاد منه ان الفاظ الشرعية كما ثبتت في العبادات ثبتت في المعاملات
ايضا وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا فيمكن عطف قوله ره وساير العقود على ماهيته
لا الماهيات الجعلية ايضا والثاني ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيحة او الاعم لا يختص بمثل الصلاة والصوم بل يجري في ساير العقود
ايضا وهو ايضا كذلك قال المحقق في بيع ذكر باب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبر بالبيع الفاسد
لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد ره في شرحه عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص
الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى الى ذهن السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار عليه حتى لو ادعى ارادة
الفاسد لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من
الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة انتهى ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان اللفظ والغالب في المسلمين ارادة الصحيح
فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشهيد ره من دعوى التبادر فان اراد ما ذكرنا فلا ينفعه
وان اراد كونه المعنى الحقيقي ففيه المنع المتقدم وعدم سماع الفساد في صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا كنظايره واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم
نتحقق معناه لانا لا ننكر كونها حقيقة انما الكلام في الاختصاص وهو لا يثبته واما قوله ره وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان
اراد ان التقسيم ليس حقيقة في تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم
والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد انه ليس مما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلا بد لنا من ارادة ان المقسم معنى مجازي
يشملهما فهو مع انه لا يساعده ظاهر كلامه اول الكلام الثالث ان الدخول في العبادة على وجه الصحة يكفي في كونه صحيحا اول والاظهر عدم الاكتفاء
فان الدخول على الوجه الصحيح غير الاتيان بالفعل الصحيح والمفروض ان الحلف انما وقع على الثاني فان الصلاة والصيام ليسا من باب القرآن
المحتمل وضعه للجميع والكلام المنزل على حسب الاعتبار المتحقق في ضمن كل من ابعاضه بل هما اسمان للجميع وعلى ما ذكره يلزم الحنث
وان لم يتمها فاسدا ايضا وهو كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمه فاسدا
ايضا على القول بالفساد لما ذكرناه في توجيه كلامه ره ومن دفعه من ارادة الصحيحة في مثل ذلك وان بنى على المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان

ان الظاهر انه لا اشكال في جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادات كنفي الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات
الاصحاب في الاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء واما ما تراه كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط والاستصحاب بشغل الذمة
فهو مبني على مسئلة الاحتياط والقول بوجوبه ويعرف ضعفه او تأييده للدليل فلاحظ الانتصار قد يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط
في اثبات اصل الحكم كما تمسك به في وجوب صلاة العيدين خلافا للشافعي وفي مسئلة المنع عن صلاة الضحى وغير ذلك ولم يستدل لهم
بالاصل في ماهية العبادات فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد اذا وافق الدليل فكيف
وجل الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون في عدم الفرق فمن يعمل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فنقول انا نعلم يقينا انا
مكلفون بما جاء به النبي من الاحكام والشرايع والعبادات وكما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت منسد لنا فكذلك بمعرفة
ماهية العبادات وكما يمكن ان يبقى التكليف بالعبادة امر يقيني غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بماهيتها كما وردت
فكذلك ساير الاحكام غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها كما وردت وكما ان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف
وقبح التكليف بما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس عن الادلة وحصول الظن بسبب رجحان الدليل على المعارض
او بسبب اصالة عدم معارض آخر فكذلك في ماهية العبادات وكما لا يمكن في ماهية العبادات التمسك بالاصل قبل التفحص والتفتيش واستفراغ
الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في نفي الاحكام وسيجيء الكلام في ذلك مستقصى في مباحث التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه
لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات ماهية العبادات كنفي الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع
لاصالة العدم السابق فيصير الاصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت المبرئ فنقول انه موجود في الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل
واحد واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة من دين محمد ص قاطع ولذلك اشترطوا في اعمال اصل البرائة واصالة العدم في الاحكام
الشرعية الفحص عن الادلة اولا فنحن نعلم جزما ان لغسل الجمعة مثلا حكما من الشرع ولا نعلمه فبعد البحث والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب
نقول الاصل عدم الوجوب والاصل عدم معارض آخر يترجح على ما ظهر لنا من ادلة الاستحباب ولا يمكن ذلك قبله ولا يوجب
اشتراك امور متعددة وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك فلما تفحصنا عن حكم المفرد وبعد استفراغ الوسع نستريح الى اصل البرائة واصل
العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل الادلة فكذلك في ماهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماع
المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلف الصالحين يدا بيد ان ماهية الصلاة لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها
من الاجزاء المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء

لم لا دراينا ان دليله على الوجوب معارض بدليل آخر على الندب فمع تعارضهما وتساقطهما فيبقى احتمال الوجوب لامكان ثبوت
دليل آخر يدل عليه في نفس الامر يجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من مجموع الامرين الظن بان ماهية
العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت بلزوم تحصيل اليقين فلا يمكنه نفي الحكم مع انه لم يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة
وعدم اشتغال الذمة السابق الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه راسا حتى لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع
ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من
الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم آخر ولهذا صار اذا جنا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق
بين الحكم وماهية العبادات هذا مع انه لنا ان نقول في الاخبار ايضا ما يدل على بيان الماهية وان الماهية هو هذا مثل صحيحة حماد الواردة في
بيان آداب الصلاة ونحوها فيتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام في اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات ماهية
العبادات بضميمة اصل العدم مطلقا سواء حصل ظن لنا من جهة خبر لنا بان هذا هو الماهية او حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة في
جزء جزء واصالة عدم شيء آخر واما ما يقال ان السبيل منحصر في الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد انه لا بد ان ينعقد الاجماع على ان
هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل الا من هذا الاجماع ولم يدع احد من العلماء وان ادعاه احد فهو ايضا ظن مثل الظن الحاصل من تلك
الرواية او من الاصل ولا يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل آخر يدل على ثبوت جزء آخر او شرط آخر له وان اراد ان ما حصل
الاجماع على صحته فالماهية مندرجة فيه جزما ففيه لكن هذا ليس اثبات الماهية وتعيينها بل هو اثبات ما اندرج فيه الماهية جزما لاحتمال
اشتمالها على المستحبات التي ليست داخلة في ماهية العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيء
من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة الاخفاتية وبطلان الصلاة بتذكر اسقاط الركوع بعد السجدتين
مع ملاحظة القول بلزوم حذفهما وتدارك الركوع فيما بعده وربما يتكلف في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم
انه لو كان دليله باطلا لكان الماهية على وفق ما اقتضاه دليل خصمه سواء صرح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون الماهية اجماعية عند
الخصم اذا ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته عن ذلك وفيه ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالف الذي صح دون ساير المخالفات وذلك لا يثبت
الماهية مطلقا ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون الغفلة في نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف مع
ان هذا الاجماع حاصل بالنسبة الى المخالف بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى ويزيد شناعة
ذلك لو تعدد الاقوال ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة والوجوب والاستحباب وان قلت

قلت الاجماع على تحصيل تكبير الصلاة فيصير الامر في شيء وما ل هذا القول الوجوب للاحتياط وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل
يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا مرجح واما ما اورد على اجراء الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفي الحكم
الشرعي مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني يستصحب حتى يثبت خلافه ففيه مع ان المحقق
في محله كما سيجيء ان شاء الله حجية الاستصحاب مطلقا لكن مرادهم من عدم حجيته في اثبات نفس الحكم الشرعي لكن يكفي الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم
مثل ان يقال ان المذي غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا
واصل العدم منفرد الا يثبت به الماهية بل بضميمة ساير الادلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز التمسك
في اثبات استحباب غسل الجنابة للجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء آخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذي
ثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر الراجح لاشتراكهما في الرجحان فيبقى نفي الوجوب وتعيين نفي الاستحباب مستفادا من استصحاب
العدم او ليس مطلق الرجحان مع الاستحباب والمعارضة باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة ففيه ان الموجود هو الرجحان كما هو
فيجعل احدهما هو الاصل دون آخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول
اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا تحصل لهذا الاستصحاب الا بقاء المكلف به في الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني
وجوابه ان شغل الذمة اليقيني مقتض لليقين بابراء الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة ساير الادلة قائم
مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الاصل واصل البراءة السابق لم ينقطع الا بمقدار
ما ثبت شغل الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو شغل ذمتنا بما يظهر علينا من الظنون الاجتهادية ثبوته وقد يتمسك في اثبات
ماهية العبادات بطريق آخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة ويقال المتبادر في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت
الحقيقة الشرعية فظاهر واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب المجازات واشيعها لكن يشكل ذلك على القول
بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مطلقا وعلى القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال في التحقق
في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت شرط لها فيصير مثل المعاملات في جواز الالتفات بما يفهم منه عرفا ونفي الشرط المحتمل بالاصل
قلت انه لو كان الحيرة والاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم لان غاية ما يتبادر من الصلاة مثلا هو ذات
الركوع والسجود ويخرج صلاة الميت وكذلك يمكن عندهم سلب اسم الصلاة عن صلاة وقع فيها فعل كثير يمحو صورة الصلاة ولا يثبت بها ماهية
الصلاة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو في المعنى المحدث الذي

ابدعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في تصور ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي او معنى آخر التصور في الجملة ولا يلزم في ذلك تصوره بالكنه وبجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة والشك انما يناسب المعنى بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصور الكنه شرطا في كونها مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات ما قصده واما ثانيا فنقول اذا جعلنا بيان الماهية بالرجوع الى مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول ههنا مقامان من الكلام الاول بيان ذلك الماهية المخترعة وتمييزها من بين ما هو من صنفه من المخترعات مثلا ان يبين ان المعنى المخترع الذي نقل الشارع اسم الصلاة اليه هل هو ذات الركوع والسجود والقيام المشروط بالقبلة فيرجع الى عرف المتشرعة ويثبت به مراد الشارع والثاني ان بيان الذي المراد ايهما قد يقع الاشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع له فردا له مثلا انا نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى الصلاة لكنا نشك في ان الصلاة المذكورة اذا كانت بحيث وقع في بينها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها ام لا نظيره ما تقدم في ماهية المبيع في مسئلة عدم صحة السلب والذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام الاول فذكر تبادر ذات الركوع والسجود وصلاة المبتلا اجنبي عن المقام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بعد القولين في الفاظ العبادات او حقيقة المتشرعة تابعة لما هو عليه عند الشارع فاذا كانت عند الشارع هي الصحيحة فكذلك عند المتشرعة وان كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة واختلاف عرف المتشرعة وعدم انتظامها لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاختلاف اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا وان اضر بها عقلا والمعيار هو العرف فخرج ما ثبت فساده بالدليل وبقي ما شك في فساده تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى يكون من الامور العرفية لانا نقول المتشرعة والتسمية ليست شرعية فالتسمية مبتنية على طريقة العرف العادة فان الشارع ايضا من اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور التوقيفية المتلقاة من الشارع لكن طريق التسمية هو الطريق العرفي فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك الا ترى انهم استشكلوا في معنى العرفي للفظ يدخل فيه العصر في اثناء العقد وقيل يدخل في ماهية اخراج الماء منه وقيل يصح بالماء المضاف فقيل يشترط المطلق وهكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغمر ونحو ذلك فكما يؤخذ في الفاظ المعاملات بما هو المتداول عند عامة اهل العرف واغلبهم فكذلك يؤخذ في الفاظ العبادات بما هو المتداول عند المتشرعة سواء قلنا بانها اسم للصحيحة او الاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلاة المتلبسة بالركوع والسجود والقراءة والقيام والتشهد والتسليم مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك في ان الماهية هل هي هذا المجموع ام يجب فيه كون المصلي في مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظير اشتراط ذلك في غير الثياب والعصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر من الصلاة هو ذات المركب من التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والتسليم ايضا جزء لها ام لا نعم اذا علمنا مدخلية شيء آخر فيه ولم نعلمه بعينه فلا يمكن اجراء الاصل فيجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات في هذا غير ما نحن

فيه ثم ان الفرق بين الشك في الجزء والشرط ايضا فيما عرفت لا وجه له لما نبهنا عليه هنا واشرنا اليه في المقدمة ايضا مع ان تحديد الشرط والجزء في غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط ايضا قد يكون داخلا فيها فان قول الطمأنينة بمقدار الذكر شرط في صحة الركوع في قوة قولنا يجب الكون المطمئن بالمقدار المعلوم في حال الركوع ويمكن ان يقال يجب الطمأنينة في القيام بعد الركوع ويمكن ان يقال يجب المقدار الزائد عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا اغلب ويمكن ان يستفاد مما ذكرنا ان هذا المقام من باب التأييد والاشارة والاشعار لكون ماهية الصلاة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق ذلك مجرد حصول الماهية واما الزائد على الماهية وغيرها من الواجبات فشروط وزوائد ولعل الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات المسمى وتبطل بانتفائه لان بانتفائها ينتفي المركب وجعل الباقي الواجبات احكام اخر فليتأمل الاول قد ذكرنا يقدم عرف الشارع على غيره وهو فيما ثبت له مما حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي احدثه انما لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لم يثبت به بل كان عرف اهل زمانه فكذلك ايضا كما ذكرنا وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرفه اي الشارع الذي لا يختص به بل يوافقه طائفة من قومه مع عرف طائفة اخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام عليه السلام مع كونه من اهل المدينة مع من كان من اهل العراق فهل يقدم عرف الراوي او المروي عنه فيه اشكال والحق الرجوع الى القرائن الخارجة ومع عدمها التوقف الثاني اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا مثل قوله الطواف بالبيت صلاة وتارك الصلاة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي وفيه وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول بتبادر الاحكام الشايعة لو كان للمشبه به حكم شايع والا فالعموم والاوجه الوجه الاخير والظاهر انه اذا قيل فلان بمنزلة فلان ايضا كذلك بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناء مطلقا قانون اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من معاني المشترك في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات الاولى ان المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي فيما عين اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب وقيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال في الحقيقة والقيد الثاني لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشأ من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليه اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة حين الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى يجيء القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد فنتوقف في المعنى المراد حتى يتعين بقرينة اخرى ولا يكفي ان

من نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفي بقرينة واحدة
اذا اجتمع فيها الكيفيتان لانا نقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله
واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب لطريان الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما وضع
له في اصطلاح آخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحو ليس حقيقة وان كان استعمالا فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه
باعتبار الحيثية كما اشرنا في اول الكتاب الثانية ان اللفظ المفرد اعني ما ليس بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة
في الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا توضيحه ان غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم منفية فلو كان
في دلالة اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مدخلية لشيء آخر او كان للمعنى شريك آخر في ارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ عليه
ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولابد من التنبيه عليه لا اقول لكن الواضع يصرح بانه اضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان
لا يراد معه شيء آخر او بشرط الوحدة ولا يجب ان ينوي ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انما صدر الوضع مع الانفراد وفي حال الانفراد
لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزءا للموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم
ما يفهم من بعض المحققين ايضا من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل في الواحد وقد يستعمل في الاكثر والمجموع
له هو ذات المعنى في العبارتين فان المرجع الخارج الذي هو الموضوع له مثلا جزئي حقيقي وان كان قد يكون الموضوع له كليا بالنسبة الى
افراده واعتبار الكلية والجزئية العقليتين اي الحاصلتين من ملاحظة انضمامه مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر ومع عدم الاعتبار
فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد وان شئت توضيح ذلك فاختبر نفسك في تسميتك
ولدك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول اني وضعت هذا الاسم له بشرط ان لا يراد وحده او لا بشرط الوحدة ولا عدمها فهذه الاطلاق
والتقييد انما هو باعتبار الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي لو فرض
لا يجوز التعدي فيه عما علم وضع الواضع له وفيما نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال اللفظ في غير
الحقيقة الا في المعنى في حال الوحدة لا بشرط الوحدة الثالثة المجاز مثل الحقيقة في انه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة من العرب في نوعه
كالحقيقة لما انها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي لابد من ملاحظة الوضع النوعي ايضا والرخصة في اي نوع حصل و
انه لا يجب الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذا حصل الرخصة في كليها وهذه الرخصة ليست بنص من العرب
والتصريح منه بل كثيرا ما تكون من استقراء استعمالاته الجزئية لعلم تجويزه لهذا النوع من الاستعمالات في ضمن اي فرد من افراد ذلك النوع وقد ذهب بعض

المحققين من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة في الجزئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد ذلك الاستعمالات في جزئيات صنف من اصناف
نوع من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز او نوع من انواع جنس منها ولم يوجد في صنف آخر من ذلك النوع ولا في نوع آخر من ذلك الجنس فالذي
نجد الرخصة من انفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من ساير جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال
لا في جزئيات الصنف الآخر وهكذا الكلام في النوع من الجنس مثلا اذا راينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكن وجدنا ذلك فيما كان
للكل تركيب حقيقي خارجي وكان الجزء مما له قوام في تحقق الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة فلا يجوز القياس باستعمال ساير الاجزاء
في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذلك وجدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب حقيقيا
كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم واليد في الاصابع الى نصف الكف في آية السرقة والى المرفق في آية الوضوء والى الزند
في آية التيمم فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة
الصارفة منفردا منفردا اعني لا يريد في استعمال واحد الا معنى مجازيا واحدا او بالجملة المجازات المستعملة وحدانا غالبا ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم
في استعمال اللفظ في مجازين وعدم العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال فان جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة
الرابعة المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان او الافراد من ماهية لا الشيئان المتفقان او الاشياء المتفقة في الاسم فيكون حقيقة في ذلك فان التبادر
علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير علامة من علايم المجاز فان شئت اختبر نفسك في مثل رايت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر رجلان مسلمان
او رجال مسلمون لا الرجلان المسميان او المسمون بمسلم فيعتبر في الاعلام المثنيات والمجموعات مفهوم كلي في مفردها مثل زيدان المسمى بالمسلم او
المسمى بزيد مثلا ثم يثنى ويجمع ويؤيد ما ذكرنا ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع للزم الاشتراك في مثل عينين اذ حيث
استعماله حقيقة في الشمس والميزان او البصر والينبوع فلا بد من التوقف فيلزم ههنا قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع والمجاز خير
من الاشتراك فيكثر الاحتياج الى القرائن الخامسة المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي افراد ماهية واحدة وايضا الاسم المنكر اذا اعتبر
خاليا عن اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في الماهية لا بشرط شيء واذا الحقه التنوين يراد به فرد من افراد ذلك الماهية غير معينة واذا
لحقه الالف والنون او الواو والنون مثلا يراد به فردان او افراد من تلك الماهية واذا لحقه الالف واللام فاما ان يشار به الى الفرد او لا فالثاني
يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول فاما ان يراد به الاشارة الى الفرد غير معين فهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى الفرد معين فهو
المعهود الخارجي او الجميع افراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفي على النكرة لا يفيد الا نفي افراد تلك الماهية واذا ثبت
ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا منفردا فلا شيء يوجب دخول معنى آخر من معانيه فيما دخله حرف النفي اذا المتبادر

المقدمات فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى يتصور على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها استعماله في كل واحد منها
على البدل بان يكون كل واحد منها مناطا للحكم والفرق بينهما الفرق بين الكل المجموعي والافرادي ومنها استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع
المعاني وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك ولا يخفى انه لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخير واما الاول فلا يخفى انه لا اشكال في عدم الجواز اما
حقيقة فظ واما مجازا فلاشتراط استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل مما له تركيب حقيقي
كما مرت اليه الاشارة وهو منتف فيما نحن فيه واما المعنى الثاني فهو محل النزاع فقيل فيه اقوال اولها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد وثانيها
الجواز في النفي دون الاثبات ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا في المفرد حقيقة في التثنية والجمع والاظهر عندي عدم الجواز مطلقا اما في
المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة الثانية لان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والعدول عنه في استعماله فيه في غير حال الانفراد
ليس استعمالا فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو وجب ارادة
اكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع للكل وهو كل واحد
من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له قد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له فيظهر ما فيه مما ذكرنا في المقدمات
مع ان ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة الى سبعين حقيقة وهو اجنبي بالنسبة الى موارد استعمالات العرب
واما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في فردين او افراد من ماهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ
او الاشياء كذلك وللزوم الاشتراك وكثرة الاحتياج الى القرائن لو كان كذلك والمجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في
هذا المجاز فان الظاهر ان المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى المفرد على ما منهما لا الى العلامة والملحق به مع ان الالف والنون وكذا الياء
فيهما كذلك في سائر الاحوال فان لفظ عينان او عينين مثلا يراد بهما الشيئان سواء اردت منهما الفردين من عين او شيئين مسميين
بعين انما التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منهما اعني الاستعمال الحقيقي الماهية المعينة الواحدة ويشار بالالف والنون وكذا الياء الى
الفردين منها او الكثير في الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء
فلا بد لكن يراد منها المسمى بالعين ليكون كليا له افراد فيشار بالالف والنون الى الفردين من المسمى بالعين او اكثر وهذا اوضح مما ذكرنا في
المجاز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم الا ان يقال ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى التثنية او التعدد بل الاثنينية
الخاصة والتعدد الخاص اعني ما يراد بهما اثنان من ماهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستبدا بوضع عليحدة فيمكن ان يقال بالتجوز في هذا
اللفظ بالجملة فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من ماهية او الافراد من ماهية في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما فردين من المسمى

المسمى بهذا الاسم بل لكونهما شبيهان بالفردين من ماهية معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا وان
لم يتحد معنى والحاصل ان تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون من استعارة الالة ثم ان ذلك لا ثمرة فايدة بعد تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين
مجازا وذلك لان ثمرة النزاع في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا يظهر بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصح الحمل على
المجازي اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية الامر
جوازه وهو لا يفيد وقوعه فتامل مع ان المجاز الاول اقرب وانسب فهو اولى بالارادة لا يقال يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة نظير الثمرة [illegible]
في الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا الفردان على التقدير بعينهما لا الطبيعة كما لا يخفى على ما مر فتامل
ولم اقف على من ذهب المذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فظاهر الكلام فيه مما
مر وانه حقيقة في نفي جميع افراد ماهية واحدة وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع
ويجري التكلف الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة افرط في القول
حتى قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القراين فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل على ذلك بقوله تعالى ان الله
وملئكته يصلون على النبي وقوله الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من
الناس فان الصلاة من الله الرحمة ومن الملئكة الاستغفار والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نهج اخر
واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع او جعل ذلك من باب عموم
الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية الخضوع ومن الصلاة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم
الخضوع التكليفي والتكويني ولهذا لم يذكر في الاية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل الثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا
الجواب لا يتم على ما اخترناه والثالث انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال بها على ظهورهما في ارادة الجميع عند التجرد
عن القراين اذ القرينة على ارادة الجميع فيهما موجودة واما حجج ساير المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا فاحتج من جوز الاستعمال
حقيقة مطلقا بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال ارادة الواحد والاكثر والجواب عنه ان الموضوع
له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مر في المقدمات واحتج من جوز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما على الجواز في المفرد فبان
المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجي واما كونه مجازا فتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فيكون الوحدة جزء للموضوع له فاذا
استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فلانهما في قوة

تكرير المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما في زيدان وزيدون وفيه ان المانع ليس منحصرا فيما ذكره
بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في حال انفراد المعنى في الارادة كما حققنا سابقا والمجازية
فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا وان كان لا بد فلا اقل ان يبقى العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء
كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بينا سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد دون التثنية
والجمع ان التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد والمدعى في المفرد حق والجواب عن التثنية والجمع يظهر مما
مر الا ان يراد به ما ذكرنا من الاستعارة وحجة من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات ومدعاه في النفي
حق وجوابه عن التجويز في النفي انه انما يفيد عموم النفي في افراد الماهية المثبتة لا في المشترك كان في الاسم كما حققناه الا ان يراد الاستعارة
كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض
اذ يكون حينئذ له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وارادتهما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض
استعماله في المعاني الثلثة واجيب عنه بان المراد ليس ارادة المعنى مع بقائه لكل واحد منهما منفردا بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن
الانفراد فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذه مناقشة لفظية ولا حاجة في الاستدلال على المنع الى ما ذكرنا **قانون** اختلفوا
في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نهج استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما محلا للحكم ومورد للنفي والاثبات
فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوز مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات المسئلة
السابقة ان وضع الحقايق والمجازات وحدانية نظرا الى التوظيف والتوقيف فمع القرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له وارادة
معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا بل ولا غيره من المعاني المجازية الاخر ويتم بذلك عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد استدل
على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي وملزوم معاند الشيء معاند له ومناط هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الارادتين
عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما للقرينة المانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا واما عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقا فلا يعني ان يرمي في قولنا رايت اسدا يرمي يدل على ان المراد من الاسد ليس
الحيوان المفترس فقط واما هو مع الرجل الشجاع فلا وايضا فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا ريب في ثبوت
ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو المانعة عن ارادته بالذات لا تبعا
فكذا يمكن بان مرادنا منها المانعة عن ارادته منفردا ايضا فمن اين يحكم بان المراد هو الاول لا الثاني فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى

المعنى الحقيقي في ضمن المجازي كذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما موردا للنفي والاثبات اولا ويمكن
الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي
والمجازي وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن يدفعه ان ذلك مناقشة لفظية فان مآله يرجع الى عدم تسمية ذلك استعمالا في
المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب في انه يصدق عليه انه استعمال في المفهوم ما بين كما مر فظهر ذلك في جواب
المانع مطلقا في المبحث السابق فالاولى في الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان
اذا استعملت واريد منها الانسان غير معلوم لاجتماعه مع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا بمعنى القصد
اليها بدلالة الالتزام او انفهامها من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة لغير المقصود من اللفظ
كدلالة الآيتين على اقل الحمل وهذه الدلالة متروكة في نظر ارباب الفن وايضا المراد من الاستعمال في المعنى هو الاستعمال قصدا لا الاستعمال
فيما يستتبعه ويستلزمه تبعا كما لا يخفى وقد يعترض ايضا بان النزاع المفيد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره
ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له غاية الامر ان يشترط ذلك في استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب عن ذلك اما اولا فلان فيما فيه انه انما يتم لو قلنا ان الكناية
هو ارادة المعنى لغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيتم حينئذ جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج القرينة المانعة واما ان قلنا
بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي فلا اذ لا ينفك حينئذ استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له في نفس
فرض المعترض اذ اللفظ لم يستعمل حينئذ في المعنى الموضوع له ولغير الموضوع له معا وقد صرح بان لهم في تعريف الكناية طريقين المحقق التفتازاني في
شرح المفتاح واما ثانيا فانا نجعل البحث فيما تحقق وقامت القرينة المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية ويدفعه انه ان اريد
بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا او مجتمعا مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة
مثل المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا فهو
لا ينافي كونه من باب الكناية فتدبر وقد يعترض ايضا بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما يمنع عن ارادتها بنفسها الارادة
بدلا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة اليها فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل
واحد منهما مرادا بارادة على حدة بالاعتبار وهذا الاعتراض من كلام سلطان العلماء وفيه ان دخول المجاز في الارادة حينئذ انما هو من باب
دخول الخاص في العام الاصولي على ما صرح هو به ايضا في حواشي المعالم وقال انه هو المراد في المشترك ايضا ولا يخفى ان ارادة كل واحد

من الأفراد وضمن العام ليس بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان الكل الأفرادي وليس ههنا ارادتان متضادتان
فيعود المحذور من اجتماع المتنافيين نعم له وجه ان اريد من البدلية ارادة هذا وهذا لا الكل واحد كما هو التحقيق مع لكن من الظاهر ان الاستعمال
لا تعدد فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد وانما هو
لاجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له ومنهم من قال بالجواز بعدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معا فاذا لم يكن كذلك فلم يمنع
اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر جوابه مما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه وزاد من قال بكونه مع ذلك حقيقة
ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه ويمنع ما عرفت لكن الاستعمال لا تعدد فيه مع انه
لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه ومنهم من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد
الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون مجازا يعني ان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل
الكل الأفرادي كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك سقوط قيد الوحدة فيكون مجازا لانه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون
من باب عموم المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضح واما ما قيل بان المراد في محل النزاع من المعنى
المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز معاند للحقيقة من وجهين من جهة القرينة المانعة
ومن جهة اعتبار الوحدة وان ارادوا مطلق المدلول من دون اعتبار الأفراد اتجه الجواز لان المعنى الحقيقي ح يصير مجازا باسقاط قيده
فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده ففيه مع لكن ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز ح لان المفروض ان المجاز انما حصل
باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صح ارادته مع المعنى المجازي ان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان يكون مانعة
عن ارادة المعنى المجازي الآخر ايضا والا لم يتعين المراد الا ان يقال ان القرينة مانعة عن المجازات الأخر الا ان يقوم قرينة على ارادة
بعضها كما نحن فيه فان المفروض وجوب اقامة قرينة اخرى على ارادة المعنيين معا كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة
المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كون اوضاع الحقايق والمجازات وحدانية فالأمر اوضح فائدة المشتق كاسم الفاعل والمفعول
والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدأ دون ما وجد المبدأ فيه في حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد او
سيصير قائما مجازا والظاهر ان هذا وفاقي كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد بذلك اطلاقه على من يتلبس بالمبدأ
في المستقبل بان يكون الزمان مأخوذا في مفهومه او اطلاقه عليه بعلاقة اوله اليه والظاهر ذلك ايضا اتفاقي كما صرح جماعة
وقد يتوهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل مثلا على مثل ضارب في قولنا زيد ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع وهو باطل لما

لا حقيقة اساسا بقاء من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدأ اعني اطلاق المشتق وارادة من حصل له المبدأ في الماضي من الآن
بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الى من قام به خلاف وقد يعبر بارادة ما حصل له المبدأ وانقضى قبل زمان النطق فيعتبر المضي
بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرناه احسن ويظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائما فقعد فعلى ما ذكرنا حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل
يكون محلا للخلاف نعم اذا قلنا كان زيد قائما امس باعتبار كونه قائما قبل الأمس فيصير محلا للخلاف على ما ذكرناه ايضا ومن هنا
يظهر لك جواز اجراء هذين التعبيرين فيما لم يتلبس بعد بالمبدأ ايضا فتدبر وهنا ك تعبيران اخران احدهما استعمال المشتق في المنقضي عنه
بعلاقة ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما حصل له المبدأ في الجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء
والزوال والظاهر ان المعنى الأخير ايضا مما وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الأول فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا والمشهور بينهم
في محل الخلاف قولان المجاز مطلقا وهو مذهب اكثر الأشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة وهناك اقوال اخر
متفرقة والظاهر انها محدثة من المتأخرين من الكل واحد من الطرفين في مقام العجز عن رد شبهة خصمه ففصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدأ
من المصادر السيالة كالتكلم والأخبار وغيره فاشترطوا البقاء في غيره واخرى ففرقوا بين ما لو كان المبدأ حدوثيا او ثبوتيا فاشترطوا
البقاء في الأول دون الثاني واخرى ففرقوا بين ما طرأ الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد الأول كالحركة والسكون او ضاده وغيره
فاشترطوا البقاء في الأول دون الثاني وفصل بعضهم بين ما كان المشتق محكوما عليه او به فاشترط في الثاني دون الأول والأقوى كونه مجازا
مطلقا لنا وجوه الأول تبادر الغير منه وهو المتلبس بالمبدأ وهو علامة المجاز والثاني انه لا ريب في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما
انقضى عنه ايضا للزم الاشتراك والمجاز خير كما مر مرارا وما يقال ان المشتق انما يستعمل في المعنى الأخير من الثلاثة المتقدمة وهو اعم من الماضي
والحال والاستقبال العام في اي حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك ففيه انه مناف لكلمات اكثرهم وكثير منهم
ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا للزم الاشتراك ايضا ومما ينادي ببطلان ذلك انهم استدلوا
بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملون في الماضي وفي الحال وفي الاستقبال ولا يريدون به المعنى الأعم جزما الثالث
انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فينعدم عنه ح مفهوم الأبيض جزما والا للزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الأبيض حين العدم
مفهومه اطلاق على غير ما وضع له ويرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مراد من اشترط بقاء المبدأ هو المعنى العام والا فلا منافاة ولا يلزم اجتماع
الضدين الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدأ في زمان صدق النسبة الحكمية
ولا يذهب عليك لكن هذا الزمان ليس باحد من الأزمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلسنا ندعي دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على

ان الدال على الزمان انما هو الفعل الا ترى انهم يقيدون حد الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلثة ليخرج اسم الفاعل فانه في معناه ولا منافاة
بين ذلك وبين ما يقولون لان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد
الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا او قد يوجه بان هذا هو مقتضى الوضع الثانوي
اي صار بسبب كثرة الاستعمال واما في الفعل فبمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوي والتبادر من جهة
انما هو الى الحال فيه فان ذلك ايضا لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو المتلبس والحاصل ان تحقق المبدأ شرط في صحة الاطلاق
حين النسبة كما في الجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا من هذه النسبة اعم من الخبرية الصريحة او اللازمة للنسبة التقييدية
فان قولنا رايت ماء صافيا يتضمن النسبة الخبرية ويستلزم الاخبار من الماء بالصفا فيلاحظ حال هذه النسبة ويعتبر الاتصاف بالمبدأ حال
تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه في زمان الماضي فهو حقيقة وان صار في زمان التكلم كدرا وقد يكون ذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال كقولك
ساشتري ماء صافيا وكذلك الحال في الجوامد كقولك اشتريت عبدا او حمارا وساشتري حمارا فانه حقيقة وان كان ما يشتريه لم يصر حين التكلم
حمارا حجة القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلثة والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي
وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما يقال مرارا وقد يستدل بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان معنى المشتق من حصل له المشتق منه وهو
من القوة الفعلية في معنى الماضي حقيقة وفيه مع انه ينافي الاستدلال الاول لان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام منع قد عرفته حجة
من شرط بقاء المبدأ فيما لم يكن المبدأ من المصادر السيالة امتناعه فيها لانها تنقضي شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق وبعده منقض
والحق اعتبار العرف في ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولو بحرف منه انه متكلم ولا يضره السكوت القليل بمقدار
التنفس او ازيد بل بمقدار شرب الماء ايضا في بعض الاحيان وحجة من شرط البقاء في الحدوث دون الثبوت انه لو كان شرطا مطلقا لزم
يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق في حال النوم واجيب عن ذلك بان ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل في الخزانة حين
النوم وان لم يكن حاصلا في المدركة وحجة من نفى الاشتراط مطلقا اطلاق على المتصف ضد وجودي انه لو لم يكن كذا لزم كون اطلاق النائم على
اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا يلزم ان يكون الكافر الفعلي
كافرا حقيقة وقد يجاب عن الثاني بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في الجميع لغة وعرفا ايضا وحجة من شرط البقاء
في المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو اشترط في المحكوم عليه ايضا للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق بل المعتبر اتصافه في احد الازمنة

الازمنة الثلثة ووجه هذا الاستدلال انهم بهذه الايات وظواهرها وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في الكل وعدم [illegible]
اولى ويلزم من ذلك لكن ذلك القائل لا يعترف بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد يوجه بان مراده ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدأ
في الجملة يعني المعنى العام للسابق او ما هو اعم منه ليشمل الاستقبال وكيف كان فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد
بالحال والاخوين في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه واما ثانيا فلان المشتق كونه حقيقة في الحال مع
الخصوصية مما لا خلاف فيه وان كان محكوما عليه فلو جعل حقيقة في القدر المشترك ايضا للزم الاشتراك والمجاز او امنه وكونه
محكوما عليه قرينة للمجاز مع ان الاستدلال بها على من لم يتلبس بعد حين الاطلاق او لم يوجد ايضا هو من قبيل الاستدلال بالخطابات
الشفاهية فان تلك الخطابات لا تثبت الا اصل التكليف واما خصوص تكليفنا فانما يثبت بدليل خارج كالاجماع وغيره والتحقيق ما
حققنا من ان موضع النزاع هو عدم مدخلية الزمان اصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال اذ المراد ان المتلبس بالزنا والسرقة مثلا حكمه
كذا سواء كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده ولا يضر ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وان طال المدة لان اجراء الحكم ثابت بالاستصحاب
وغيره من الادلة تتميم ينبغي ان يعلم ان مبادي المشتقات مختلفة فقد يكون المبدأ حالا كالضارب والمضروب وقد يكون ملكة وقد يعتبر
مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل الخياط والتجار والبناء ونحوها وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقاري والكاتب والمعلم
والتلبس وعدم التلبس يتفاوت في كل منها فالذي يضر بالتلبس في الملكة هو زوالها بسبب حصول النسيان وفي الصناعة الاعراض
الطويل بدون قصد الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوما او يومين بل وشهرا او شهرين ايضا مع ارادة العود وعدم
مضر ويصدق على من لم يمس ولم يعرض وقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدأ فيهما ومن طرء الضد الوجودي لاصل ذلك الفعل ايضا ما
في الحال فالتلبس فيهما ايضا يختلف في العرف واما في المصادر السيالة فيكفي الاشتغال بجزء من اجزائه واما في غيرها كالسواد والبياض وغيرهما
من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء نفس الصفات وقد اختلط على بعض المتاخرين واشتبه عليه الامر واحدث مذهبا في
التفصيل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف
ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرء الضد الوجودي او لا لانهم يطلقون المشتقات
على المعنى المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقاري والمعلم والمتعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم
ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات هذه الافعال مما يأبى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة وغير موافق
للمعنى مبادئها على ما في كتب اللغة انتهى وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما فيه اذ التحقيق ذلك نقول ان ما جعله ثمرة النزاع من مثل

كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة بجعل الشارع في موضع الثمرة منها فان المثمرة يجوز ان يكون المبدأ فيها هو الملكة فان للشجرة ايضاً بحسب
نظير ما يتصور للانسان وعلى هذا فلا يقدح عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدأ الآن يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة اصلاً بالتجربة ونحوها
شبيه النسيان للانسان ويمكن هو الملكة ايضاً بحيث يجري في معنيين احدهما صيرورة الثمرة مثمرة اعد لصيرورته في المعنى المعهود فعليك
بالتدبر والتفرقة في كل موضع يرد عليك **الباب الاول** في الاوامر والنواهي وفيه مقصدان **المقصد الاول** في الاوامر وفيه فصول الامر على ما
ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء والأولى اعتبار العلو مع ذلك ايضاً كما اختاره جماعة وسنشير اليه في آخر المبحث والمراد
بالعالي من كان له تفوق يوجب الطاعة عقلاً او شرعاً وقيل هو الطلب من العالي وما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشأن وغير ذلك
بعيد لعدم تبادره والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة وظني ان من يقول بان الامر اعم من المركب من أمر حقيقة في الوجوب
هو ممن يقول بالقول الاول ولا بد ان يقول به ليناسب تعريفه الاصطلاحي معناه العرفي اذ الاستعلاء في الالزام اذ لا معنى لاظهار العلو
في المندوب وشاعيته كما لا يخفى وهو الاظهر عندي للتبادر وللآيات والاخبار مثل فليحذر الذين يخالفون عن امره وما منعك ان لا تسجد اذ
امرتك ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقوله صلى الله عليه وآله لبريرة بعد قولها اتامرني يا رسول الله حيث طلب منها مراجعتها
زوجها لا بل انما انا شافع فلما انتفت كونه امراً وصدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب لان كون المشتقات من هذا المبدأ حقيقة في
الوجوب في كون المبدأ اعم منه كما ترى فالوجوب ماخوذ في مفهوم الامر في التعريف الاول من باب ان معناه العرفي المتبادر منه ومن يقول بعدم
افادته الوجوب فلا ياخذ الوجوب في مفهوم الامر فهو اما ممن يقول بان الامر هو الطلب من العالي من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او بالغ
الاستعلاء في مفهوم الندب ايضاً ويجعله اعم من الندب وستعرف بطلانه ويحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر الى الوجوب والندب
وهو لا يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد ان الامر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقاً
كالتسخير والتعجيز ونحوهما وكذلك الكلام في قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به فان الطاعة اما فعل المأمور به الحقيقي او فعل المندوب
لا فعل المأمور به الحقيقي فقط وان اريد الاعم من المأمور به الحقيقي فلا يجديهم نفعاً ولما كان العالي قد يطلب الشيء ولكنه لا على سبيل الاستعلاء كالملك
فانه ارشاد وهداية ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلا بد ان يميز بين فهم طلبه بالتمييز بين الالفاظ التي يطلب بها حتى يعلم ايها امر وايها
ندب وارشاد وقد ظهر لك ان الطلب اذا كان بما اشتق من اصل الامر كقوله امرتك بكذا وانت مأمور بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب وهو
امر حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي بغير ما اشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة للطلب مثل افعل واخواته ورويد واخواته فهو الذي
جعله الاصوليون اصلاً عليه وجعلوه محل نزاع برأسه فنزاعهم في دلالة هذه الالفاظ على الوجوب يتصور على صور احدها ان العالي اذا طلب بها

بهذا اللفظ هل يفهم منه الالزام والحتم الذي يستلزم مخالفته الذم والعقاب اللذين هما لازم مخالفة العاصين الالزام حتى يجب
خلافه فيكون حقيقة في ذلك او مطلق الرجحان او غير ذلك وثانيها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل يفيد الالزام
والحتم ام لا مثل ان يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمطلوب منه فهل يفهم منه الالزام ثم يعرف
اللوم والذم على الترك وعدمهما بعد معرفة حالهما ام لا وثالثها ان الصيغة هل تفهم منها الالزام او الاعلام بان العاصي مستحق
تاركه اللوم والعقاب ام لا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل بها شخص عال اوجب الفعل على المطلوب منه ام لا ومرجع الأولى الى الثانية
اذ الذي يظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا فيجعل المراد
بالصيغة اذا صدرت من السافل والمساوي ايضاً فان طلبهما ايضاً قد يكون على سبيل الحتم واللزوم وقد يكون غير ذلك ومن المعاني على
هذا فما استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس الا تفاوت رتبة الطالب فالوجوب
شيء زائد والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر فجوابه التحقيق بعد منع انحصار الفرق بذلك لما عرفت ثم تسليمه هو ان النزاع انما هو
في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به في السؤال ايضاً ويعني به الحتم والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب انما يحصل بالترك
بخصوص المقام دون ما نحن فيه والى هذا يرجع ما قيل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القرائن يفيد الوجوب اللغوي وبضميمة المقام يتم الوجوب
الاصطلاحي وهذا مراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين الاوليين بان الملازمة في الصورة الاولى بان الدلالة
على الالزام لعله يكون من جهة انه صدر عن العالي فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لغة في السؤال ايضاً ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا
صدرت عن السافل انها حقيقة فيه او مجاز فاستدلالهم في دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك اذا لم يأت العبد بعد قول السيد
لم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يجعل النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالي وهو لا يلائم الجواب المذكور عن دليل
القائل بالندب ايضاً واما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم رأساً ولا يتم الجواب المتقدم قطعاً كما لا يخفى والفرق بين الصورتين
ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الاولى وداخل في الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون الصيغة مثلاً حقيقة في الامر والسؤال
والالتماس اذا اراد كان منهم اللزوم والحتم على الصورة الاولى وحقيقة في الامر فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسؤال مجازاً
والذي يترجح في النظر القاصر هو الصورة الاخيرة وان لم يساعده تحرير محل النزاع في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا من الصور الثلاث يجري
في لفظ الامر ايضاً والكلام فيه الكلام في الصيغة بعينه وتظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس والسائل مجازاً او حقيقة ايضاً وعليك
بالتدبر فيما ذكرنا والتحفظ به فان كلام القوم ههنا متشوش فربما وقع الاشتباه ما بين المادة والصيغة وربما حصل الخلط وعدم

التمييز بين الحقيقة والمجاز المتقدمة والله الهادي فاذن اختلف الاصوليون في صيغة افعل وما في معناها على اقوال المشهور بين الاصوليين انها حقيقة في
الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة
في الوجوب في عرف الشرع وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما وبين الاباحة لفظا وقيل معنى وههنا مذاهب اخر ضعيفة
والاقرب الاول للتبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل الا ترى انا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا نكر
بان الترك فضلا عن المنع عنه فان معنى الوجوب وغيره امر بسيط اجمالا وهو الطلب الحتمي اي ص ولكنه ينحل عند العقل باجزائه كـ
الماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي اي ص اذا تحلل عند العقل ينحل الى طلب الفعل مع المنع من الترك
فانظر الى العرف ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء للترك وان لم يكن هناك قرينة تدل على
جزمهم من منافاة ذلك لاستعمال الشرع اياها متعلقا بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة
ولمس الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا يتصور في ذلك قبح الا لزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب سيما فيما له ظ وقبحه مم ولو كان ذلك في
موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجه وعلى فاذن هذا واجب وذلك مندوب ايضا غير ظ واي مانع من ان الدليل قام على تعيين كيفيته
لا مانع من استعماله في المعنى المجازي وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ ولكن استعمال الصيغة في المندوبات لفظ بدون
قرينة في اللفظ وقد استدل ايضا بآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد مخالف
الامر وحذره من العذاب وهو يفيد الوجوب وما ذكرنا من مدلول السياق لا صيغة كيف ولا يستلزم الدور والمصدر المضاف يفيد العموم حيث
لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم الافرادي لا المجموعي ليرد النقض بترك جميع المندوبات لكونه معصية وكل واحد منها على البدلية
لا الكلية بمعنى لا يا فون شيئا من اوامره ليرتفع بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب في الاول وان يكون المراد بالامر الطبيعة الكلية
وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الآية انما يدل على وجوب الامر الشرعي الوجوب لغة ويضا لا تدل على دلالة الصيغة
على الوجوب بل الامر وما قيل من ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة فالتهديد على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ فيه ما لا يخفى اذ
انما يسلم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد منها مجرد الندب او الارشاد او الاذن
ذلك فلا يصدق عليه انه امر واي صارف في قولهم في تعريف الامر طلب مطابقا لمعناه لعرف طلب بالقول على سبيل الاستعلاء او طلب بالقول
يعتبرون في ذلك حقيقة العلو سيما في التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة افعل الصادرة من العالي يعبر بها
في جميع موارد استعمالها فكيف يتم باستلزام دلالة الامر على الوجوب لا لدلالة الصيغة المطلقة عليه حتى يكون في المواضع الخالية عن القرينة الى

هو موضوع لفظ الاصوليين ايضا فعلى هذا فلا معنى للنزاع في دلالة الصيغة فيها على الوجوب ويكفي في ثبوت ذلك ثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى
خلاف ما اتفق عليه كلمة الاصوليين والتحقيق ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب لما تبادر منه عرفا وصيغة افعل كثيرا
ما يستعمل في غير هذا المعنى فيكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كونه فيها حقيقة فيه ولذلك افرد والبحث فيها ولما منها ما اخترناه من كون الصيغة للوجوب
انما هو التبادر في الصيغة لا من جهة كونها مصداقا للامر وان كنا نقول بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب لما دللنا عليه سابقا ومما يدل عليه
قوله ص لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان طلبهم عن السواك بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يقال انه لا بد من تضمين الاعراض ولتذكر
ليكون متعلقا بكلمة المجاوزة فهذا لا يدل الا على التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض والتوالي وهو يتم اذا كان الامر للندب ايضا فيه ان
ذلك ليس الا من جهة صحة التركيب النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار التوالي الكمال لا يكفي ومنها قوله تعالى وما منعك الا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام
انكاري لاستحالة على الله تعالى وهو يفيد التهديد والتهديد لا يجوز الا على ترك الواجب وهذه الآية ايضا لا تدل الا على دلالة الامر على الوجوب
بل خصوص امر الشرع الا ان يقال لتبين المراد به قوله تعالى اسجدوا فيفيد ذلك ان التبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا من
حيث هو امره تعالى فتدبر وما يتوهم من ان التهديد لعله من جهة انضمام الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة عليه فدفعه
اصالة عدمه لا يقال هذا انما يتم لو ثبت الاتحاد عرفا مع عرف الملائكة لان حكاية احوال لكن ان يقال لا الاخرين انما يصح من الحكيم اذا تكلم بما يفيد
المطلب من لسان الآخرين لا يستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظ وما يقال ايضا ان الاستفهام تقريري لاتمام الحجة فالغرض اقرار
ابليس بالاستكبار وان المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار حيث قال انا خير منه وهذا انما يتم اذا كان الامر للندب ايضا فيه ان الاستكبار من
ابليس لعنه الله ليس علة بل على آدم ع فيرجع بالنسبة الى الله تعالى الى محض المخالفة التبعية الغير المقصودة بالذات المنزلة من المخالفة المستلزمة للجهة
والعصبية وهذه شيء ربما يعد من تبعها نفسه في عداد المقصرين فافهم ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر
وحمله على كون الذم على ترك الامر مشاقة وتكذيبا خلاف الظ وقوله تعالى بعد ذلك ويل يومئذ للمكذبين لا يدل على ذلك لجواز ذمهم على
الجهتين ان كانوا هم المكذبين واختصاص الذم بهم والويل للمكذبين ان كانوا غيرهم وحمله على ثبوت القرينة على الوجوب ينفيه الاصل
واحتج من قال بكونها حقيقة في الندب بما مر في القوانين السابق بقوله ع اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فانه رده الى مشيئتنا وهو معنى الندب
وفيه ان الاستطاعة غير المشيئة بل لعل ذلك يفيد الوجوب مع ان بيان المعنى لا يشعر بعدم كونها حقيقة في الندب الا الحاجة
الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما يدل على ان مراده كذلك الا ان الامر في اللغة كذا والكلام في عدم دلالته على حكم الصيغة نظير ما مر
حجة القول بكونها حقيقة في الطلب مطلقا ما مر في اوائل القوانين مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو دار

بوضعها لكل منهما على حدة او لأحدهما فقط وجوابه لكن لم يصر المجاز في الندب لدلالة الذي قدمناه وانه خير من الاشتراك على جهة و
الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكروا ايضا اذ استعمل في كل من المعنيين بعينه بخصوصيته مع انه لزوم المجاز اكثر لأن المجاز على
المختار مختص بالندب الآن بقي بالقول بان من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار ايضا وهو مجاز شايع لا شذوذ فيه كما توهمه
صاحب المعالم وحجة الاشتراك اللفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما والأصل فيه الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم منهما والجواب قد دللنا
على كونها حقيقة في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج بعض الصحابة على بعض في المسائل بالأوامر المطلقة من غير نكير و
اجماع الامامية على ذلك والأول مدفوع بان الظاهر ان استنادهم من جهة دلالتها لغة والأصل عدم طرو وضع جديد والإجماع لو سلم
فلا ينفع كونها حقيقة فيه في اللغة ايضا وقد يستدل على ذلك ببعض الأخبار والآيات مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم فان مقتضى الأمر طاعة وتركها عصيان وفيه منع الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة عليه لغة ايضا ولا اختصاص له
بالشرع اذ الوجوب ليس الا ما يعد تاركه عاصيا ومثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الأمر منكم مضافا الى الآيات الدالة على
ان لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الأخبار الدالة على وجوب الطاعة للأئمة وان
اطاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد للأمر والاذعان بما يحكم ان واجبا فواجب وان ندبا فندب ولى صدرنا الأئمة ولذا
هذه الآيات والأخبار الا على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما طلبوا بالصيغة فهي وما في معناها مع ان الظاهر ان المراد
من الأخبار انهم ع احق بالاتباع من الجبت والطاغوت واشياعهما كما في ... والاتباع اعم من المدعى كما لا يخفى وحجة التوقف عدم ثبوت
كونها حقيقة في شيء لأن الطريق منحصر في النقل والآحاد منه لا يفيد العلم والمتواتر منه مفقود لأن العادة تقتضي بالاطلاع عليه بحيث
المجتهد ولعلي فليس والجواب منع اشتراط العلم اولا بل يكفي الظن ومنع الانحصار ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الأدلة وظهر حجة الباقين مما حققنا
ما ذكرنا وكذا جوابها تنبيه في المستفاد من تتبع تضاعيف الأحاديث المروية عن الأئمة ع ان استعمال صيغة الأمر في الندب كان شايعا
في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب
امر بمجرد وروده الأمر به عنهم ع وتبعه بعض من تأخر عنه كصاحب الذخيرة ويرد عليه لكن هذا انما يصح اذا ثبت استعمالهم ع في الندب بلا قرينة
حالية او لفظية ويفهم ارادة الندب من دليل آخر ولم يثبت وايضا قد عرفت ان المجاز الراجح رجحانه انما هو مع قطع النظر عن الوضع
اما معه فمساواته مع الحقيقة ممنوعة الا اذا غلب المجاز بحيث يصير وضعا جديدا فيصير حقيقة في المعنى الثاني ولا قائل باثباته فيما نحن فيه
مع انه لم يدعه ايضا واما صار من مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة

الكثرة

الكثرة بين والكثير من استعمالها في الحقيقة بكثير الا ترى ان الألفاظ التي ادعوا صيرورتها حقايق شرعية في المعاني الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية
اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهم زمرة منهم وكذلك العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما
من عام الا وقد خص ومع ذلك الكثرة انما تحصل بملاحظة مجموع روايات مجموع الرواة عن مجموع الأئمة ع والذي يظهر على تقدير التسليم
الكثرة بالنسبة الى كل واحد واحد فافهم **قانون** اذا وقع الأمر عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه فاختلف القائلون بدلالته على
الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب او مجازا في الندب او الاباحة او التوقف وتابعيتها لما قبل الحظر اذا علق الأمر بزوال علة عروض
النهي والأقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل ويلزمه جواز الترك بمعنى رفع المنع السابق للتبادر بمعنى الرجحة في النظر من الوجوب اذا تقدم من تقدم الحقيقة على
المجاز اتفاقا انما هو اذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي والمجازي اذ خلا المقام عن قرينة مرجحة لأحدهما واما مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز فيقدم
المجاز اتفاقا وكذا مع افادتها الظن به مع كون اصالة الحقيقة في النظر ايضا فالمقصود لكن ملاحظة المقام والالتفات الى هذه القرينة يقتضي الترجيح
الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على الحقيقي فيدور ترجيح المعنى الحقيقي او المجازي مع القرينة على حصول الترجيح والظهور
ولما كان قرينة الشهرة ليست من قبيل القراين الأخر وكانت منضبطة افردوا الكلام فيها في باب تعارض الأحوال والا فالمدار والتعارض
حاصل في جميع القراين لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها بالنسبة الى التفاوت انما ظنين وبالنسبة الى المقامات فلا ضبط لذلك ويدل على
ذلك ايضا تتبع موارد الاستعمال فانك لو تتبعتها وتأملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع فالحقه بالأغلب
لأن الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب وهذه قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع قد حرم عن فوائد من لم يصل الى تحقيقها وقد
اشرنا اليه سابقا ثم ان بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب ومثل قوله تعالى واذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين
ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وامر الحايض والنفساء بالصلاة والصوم بعد رفع المانع وقال بالوجوب مضافا الى ان المقتضي
وهو الأدلة على دلالتها على الوجوب موجود والمانع مفقود لأن الاباحة لا ينافي الوجوب وفيه اما اولا فلأن المراد من الأمر هنا مجرد رفع الحظر
لما ذكرنا فلا دلالة فيها على ازيد من ذلك واما عدم منافاته لثبوت الوجوب فمسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الأمر فالمانع عن الدلالة
من جهة هذا الأمر موجود واكثرهم قد قرروا هذا الدليل على نهج اخر ضعف من ان المقتضي موجود اعني صيغة الأمر لما تقدم من الأدلة ولا مانع
لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد للحظر ولا يجوز الانتقال منه اليه لأن الاباحة ايضا ضد له اقول ان المانع هو قرينة
المقام كما بينا ودلالة الأدلة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا ينافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في ساير المجازات
واما المثال المذكور والآيات المذكورة فالجواب عنها ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء تحريما او تنزيها ثم امر به من دون كونها قرينة

آخر يخرجه عن حقيقة الجنسية او النوعية والمراد من قول ان ما ورد الامر به ح ليس واجبا بل انما هو مرخص فيه لنفي الوجوب لا يراد من هذا الامر حيث
هو هذا الامر ولا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع آخر فح نقول نظير قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج عن الحبس اخرج الى المكتب خارج عن محل
موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما نهي عنه بل المحظور خروجه من الحبس من حيث هو خروج عن الحبس والمأمور به هو خروجه فى ابتغاء الكتب
ولا يضر هذا بدلالة الامر على الوجوب واما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فهو لدفع الحظر لا غيره والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعدم
حصول النسخ فيرجع الحكم الى ما كان وهذا ليس من دلالة فاقتلوا على الوجوب في شيء وكذلك ترخيص كل من البيع والنفقة ووجوب الحلق بعد النهي عنه
ايضا ثابت بدليل خارجي لانه ايضا من النسك ولعلك بالتامل فيما ذكرنا تقدر على استخراج ادلة القائلين بالتبعية لما قبله والتوقف
والجواب عنها واما القائل بالندب فلعله نظر الى ان الندب اقرب المجازات للوجوب فاذا انتفى الدلالة عليه ببعض ما ذكر فيحمل عليه وانت
بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على ابطال ذلك ايضا وما توهم من اختصاص كونها حقيقة في الاباحة في عرف الشرع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين
العرف العام قانون المشهور ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار مدة العمر ان امكن عقلا وشرعا ويكون تركه
اثما وقيل على المرة ويظهر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزائد
على المرة لا يكون امتثالا ولا مخالفة ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون الزيادة اثما والقائلون بالماهية ايضا بين مصرح بكون
الامتثال لما اتى به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزائد وبين قائل بان الامتثال انما يحصل
بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وح فيمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الاول في المرة فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب فينتفي ثمرة النزاع
بينهما ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الثاني فيه فيتحقق ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا من الاحتمالين ينشأ من القول بكون ما لم يرد عليه من الشرع دليل
تشريعا حراما كما هو المشهور المحقق وعدمه والحق هو الاول وعلى هذا فلا يظهر بين القولين في المرة ايضا ثمرة والاقرب عندي انها لا تدل
الا على طلب الماهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء والاتيان به ثانيا وثالثا تشريع محرم لكون الاحكام
الشرعية توقيفية موقوفة على التوظيف لنا ان الاوامر وساير المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة
لا بشرط شيء اتفاقا كما صرح به السكاكي وما قيل من ان اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة
والتكرار من ساير الصفات الطبيعية قيود خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء من قيودها لان العام لا يدل على
الخاص والهيئة العارضة لهذه المادة لا تفيد الا زيادة طلبها بحكم العرف والتبادر بعنوان الايجاب والالزام كما مر والاصل عدم ارادة شيء
آخر معها فما قيل من ان المادة ان لم تدل على القيد فالهيئة تدل عليه في معرض المنع ومقابلة القائلين بالتكرار الامر بالنهي

بالنهي بجامع الطلب بط لانه قياس في اللغة ومع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات كما سيجيء بخلاف الايجاد
والترك بجامع كونهما فعلا بخلاف تكرار المأمور به وفي قولهم بانه لو لم يكن الدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلاة مع انه باطل مدفوع بانه من
دليل خارج كما توضحه كيفية التكرار المقررة واحتج بان الامر يستلزم النهي عن الضد والنهي يفيد دوام الترك ويلزمه دوام فعل المأمور به وفيه
منع الاستلزام اولا ان اريد النهي عن الضد كما سيجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون
لعدم استحالة ارتفاع الضدين مط فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهي على التكرار مط ثالثا كما سيجيء ومنع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن
الامر على الدوام دائما بل انما هو تابع للامر ان دائما فدائما وان في وقت ففي وقت وان اريد من الضد الضد العام اعني الترك فيسقط المقدمة الاولى
ويجري عليه الباقي واحتج القائل بالمرة بامتثال العبد عرفا لامره السيد بدخول الدار فدخل مرة ورد بان ذلك من جهة الاتيان بالطبيعة كما
ذكرنا لا لان الامر ظاهر في المرة وعلم ايضا مما ذكرنا من حصول الثمرة وعدمها فيما بين القول بالمرة والماهية انما هو في الاتيان بالافراد متعاقبة واما الافراد
افرادا متعددة في آن واحد مثل ان يقول المولى بالعتق لعبيده المتعددة انتم احرار لوجه الله فيبتني على القول بالماهية يحصل الامتثال
بالجميع واما على القول بالمرة فاما على القول بتأثير النية فيها فيبتني ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا بجوازه كما هو الاصح
فيستخرج المطلوب بالقرعة لو احتيج الى التعيين ويكون غيره معصية فان الظ ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا مجرد كونه في زمان واحد
وان لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويستخرج بالقرعة ايضا هذا وقد ذكرنا ان الاقوى بالنظر الى هذا
القول ايضا حصول الاثم بقي الكلام في قول من يصرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وثالثا وهكذا مع قوله بالماهية كصاحب المعالم والتحقيق
انه ان اراد حصول الامتثال في الجملة اي ولو في ضمن المرة الاولى فحسن والا فقد عرفت انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال فان الامتثال قد حصل
بالاول جزما وما يتوهم انه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والازيد ففيه انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات
العينية فان الكلي المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به الا باتيان الافراد فيكون الافراد من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان
باي فرد يتحقق في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط الواجب من ذمة المكلف فلا يبقى بعده وجوب حتى يمكن الاتيان
بمقدمته فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النص المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع ظاهر مع انه لا معنى للتخيير بين الفعل الواحد وتركه
وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربعة فانهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع كلا فردا بخلاف
ما نحن فيه بل ليس من قبيل التسبيحة الثلث في الركوع والسجود والركعة فاذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل ايضا انه ان كان يقول
باتصاف المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول بالتكرار وان كان يقول بالندب ففيه انه قول جديد يستلزم

اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب انت بعد التأمل فيما ذكرناه من التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلنا انفا
من القول بقول الاعتراف في الجمع على القول بالمهية في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا وكذلك تتمة ما نقلناه من البناء على اجتماع الامر والنهي
القول الثاني في المرة وغيره حتى يظهر لك حقيقة الامر مذهب الامر المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرر الشرط والصفة عند القائلين بدلالته
على التكرار وقولا واحدا لوجود المقتضي وعدم المانع غاية الامر تقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها
دلالتها عليه مع فهم العلية يعني كون الشرط او الوصف علة فيكون من قبيل المنصوص العلة والسيد المرتضى رضي الله عنه ايضا من المانعين مطلقا
اعتبار العلة المنصوصة مطلقا وسيجي انه ان الحق حجيتها فالاقرب اذا التفصيل وتحرير المقام ان كل ما دل على العموم من ادوات الشرط
مثل كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغي التأمل في تكرر الامر بتكرر الشرط واما ما لا يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا الا ان يكون
العموم لوقوعها في كلام الحكيم ولكون الشرط لغوا اولاه واما الصفة فهي ايضا لم تدل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجي انشاء الله فيها اشعار
بالعلية والمعتبر هو العلة الثابتة كما صرح به فحل الاعتبار بها ايضا واما اذا فهم العلية الثابتة بمعونة الخارج فيفيد العموم والتكرار بتكرر العلة
سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وان زنى فاجلد ونحوهما واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء
فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا الى غير ذلك من الايات والاخبار يتكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا فيما يحصل الشك الحاقا له بالغالب وفيه ان حكمهم على التكرار فيما
ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهم عندنا واحتج الثاني بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا درهما ان دخل الدار فلا يفهم
منه التكرار وفيه انه لا ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله
فهم منه التكرار وهو مقلوب عليه بل ذلك ايضا لفهم العلية فائدة لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة ولا على جواز
جنبه وبين التراخي كما ذهب اليه السيد بل على طلب المهية وايهما حصل حصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما القول بتعيين
التراخي فلم نقف على مصرح به لنا نظير ما مر في المقامين السابقين واستدل القائلين بالفور بان العبد اذا خرج النفي عند قول مولاه
اسقني مذموم بانه للقرينة ولا نزاع فيه منهم استدلالهم بذم ابليس على ترك السجود بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك مع ان الكلام بعد
بعدم دلالة الامر على الفور لان الفاء في قوله تعالى فقعوا يفيد الترتيب فلم يثبت دلالتها على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار
بما فيه قوله خلقتني من نار وخلقته من طين لانه كاشف عن الاعراض اولا واما استدلالهم بانه لو جاز التأخير لجاز الى وقت معين
والا لزم ان يجوز الى اخر وقت الامكان وهو مجهول وتكليف المكلف بعدم التأخير عن وقت لا يعلمه تكليف المكلف بالمحال و

ولا دلالة في الصيغة على وقت معين فاجيب عنه مرة بانا نجوز التأخير الى ان يظن الموت وهو ممكن الحصول غالبا كسائر الواجبات
الموسعة بامتداد العمر ومرة بالنقض بصورة التصريح بجواز التأخير واخرى بان جواز التأخير لا يستلزم وجوبه فالاعتراض ممكن وارد
عليه انه وان كان يرفع تكليف المحال الا انه التزام بوجوب الفور للعمل لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة
لغة اذ جواز التأخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز التأخير ليس مشروطا بمعرفة
المكلف باخر ازمنة الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه اخر ازمنة الامكان والموقوف على معرفة اخر ازمنة الامكان انما هو العلم
بجواز التأخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة
الاباحة وعلى هذا فيصير مال كلام المجيب تسليم انه يجب عدم تأخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم
لزوم وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر فعله ثانيا فكذا وهكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير اثما فلم
يلزم من ذلك فور ولا خروج الواجب عن الوجوب ولو توهم كون البدار مقدمة للواجب اعني عدم تأخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان
مدفوع بمنع التوقف نعم انما يتوقف حصول العلم بعدم تأخيره عن اخر ازمنة الامكان في اول زمان التكليف بذلك ووجوبه ممنوع
لان تحصيل البراءة اليقينية المسببة عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجاه الموت في الجزء الثاني من الوقت فحصل عن
عهدة فيأثم بالترك فهو مم مثل سائر الواجبات الموسعة والممتدة بامتداد العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالمأمور به لا
وجوبه فورا فيختل الدليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع حتمية وجوب الفور اما باشتراطه في الصحة او في مجرد حصول
الاثم وهو مم وكيف كان فهذا الدليل مع تماميته لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضا
بالاستقراء فان مقتضى النسب الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية كانت طالق وهو حر قصد الحال فكذا الامر الحاقا بالاعم
الاغلب فطنه بعضهم قياسا ورده بان القياس غير جائز في اثبات اللغة ويتاتى مع الفارق فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال لاستحالة طلب
الحاصل بل الى كونه الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده فلا يتعين الاول الا بدليل ورد بعدم ارادة
الحال الحقيقي والحال العرفي متحقق في الامر ايضا والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر فان التفهيم لا يمكن في الان الاستفهام وكذلك
النهي وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستقراة فيها اذ الفرق واضح بين هو حر وهي طالق وبين الاستفهام والقدر
المشترك لا يثبت المط الان يقال ان المعلوم من ملاحظة المواد ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها مقارنا لمدلولها او في الزمان
المتصل بها ولما لم يمكن الاول في الامر فتعين الثاني وللتحقيق لتم مطلب المستدل ان كان انه حصل له من الاستقراء ان النسب الخبرية

والانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر فهو لا يجديه لانه لا اشكال في ان النسبة الانشائية في الامر وهو الطلب القائم بنفس المتكلم
حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه وان كان ان مفاد تلك الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند و
حرية بلال فهو مع انه منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يجيء موقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال
التلبس كان ما كان وقد عرفت ان التحقيق خلافه لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهناك طريق آخر حكي
اثبات المطلوب به ولم اجد التي ذكروا ان الامر للحال وغرضهم من ذلك ان معنى الفعل باحد الازمنة هو المعنى الحدثي وان شئت قلت
الفاعل مقترن باحد الازمنة واما نسبة المتكلم فكلها واقعة في حال التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة عدم النقل فيثبت كونها
لها لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت اتفاقهم على ذلك يضعفه خلاف علماء الاصول والبيان فالظاهر
ان نظرهم الى الغالب من الافعال حصول الطبيعة في الحال ولهم ان الامر ماخوذ من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال
والاستقبال وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم الآية وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الآية بتقريب ان المراد
من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله سبحانه وفعل المامور به سبب اذ قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب
كما ورد في الصلوات الخمس والحج وغيرهما سيما على القول بالاحباط كما هو الحق ويثبت في الباقي بعدم القول بالفصل ايضا فلا يرد
ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو فوري اتفاقا ولا حاجة الى الاستدلال ولا يتم المط بعدم القول بالفصل ايضا لاتفاق الفريقين
وكذا لا يرد على ارادة فعل المامور به بناء على الاحباط ان هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يتم جميع الاوامر وما يقال من
ان بعض المستحبات ايضا مما ورد كونه سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب ففيه ان العام يخصص والمطلق يقيد
والتخصيص والتقييد اولى من غيرهما من المجازات وكذا الكلام في قوله تعالى فاستبقوا الخيرات فقد يجاب عن الآيتين بالحمل على
الاستحباب لمنافاة مدلول الهيئة للمادة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم
الفوريات للتضييق والاتيان بالمضيق عرفا ليس مسارعة واستباقا فان الآمر بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال
سارع وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوسعة في زمان الصحة
فعلى القول بالصحة في صورة التاخير في الفوري يصدق عرفا المسارعة باتيانه في اول زمان الصحة كما انه لم يحج في العام الاول
انه سارع في حجه وكذلك لمن عجل في اداء دينه حين القدرة ومطالبة الداين وهذا اوضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتنفيذ
يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد منع نهوض هذا الاستدلال على اثبات الفور

لغة وعرفا بل ولا شرعا ان الآيتين لو سلم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات فهو ظهورهما ذكرنا من التبادر في الهيئة
في الاوامر المطلقة ظهور ولا ريب ان هذا اقوى منه فيحمل الاتيان على الاستحباب فكيف ولا ظهور في آية المسارعة اصلا فان الامر الى سبب المغفرة
كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة فاذا تعدد الاسباب كفى فيما نحن فيه فان احد الاسباب فيه التوبة التي قد
يجمع عليه فلا يفيد الا فورية احدها وهو لا يستلزم المط كما لا يخفى واحتج السيد بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة وبحسن الاستفهام وان
الآمر لا اصل في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وتبادر الماهية لا بشرط ينفي غيرها ولنا الاستفهام يحسن على القول بالماهية ايضا حتى
على انه يكون مراد الآمر بعض الافراد مجازا اذ شيوع استعمال الكلي في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم انفهام الماهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت
الاشتراك بل انما ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر في صورة الاشتراك فانه اما لا يجوز كما
اخترناه وحققناه سابقا او يجوز مجازا ثم ان الفور على القول به تحديده موكول على العرف فيتفاوت بتفاوت المامور به ونحوه كالسفر القريب
الغير المحتاج الى زمان معتد به للتهيؤ له والبعيد المحتاج اليه ان لم نقل بان الكلام في المجرد عن القرائن وهذه الامور قرائن لجواز التاخير في الجملة
اختلف القائلون بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان المتاخر وعدمه وفرعوا الكلام فيه على ان معنى افعل
هل هو افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الثالث وهكذا او معناه فعل في الزمان الثاني مع السكوت عما بعده واما كون المعنى عدم
الفعل في الزمان المتاخر فلم نقف على مصرح به قيل وهذا الكلام غير مفيد ولا فائدة في بيان صحة المبنى والتحقيق ان ادلة القول بالفور على صنفين
صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفورية ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كآية المسارعة والاستباق فمن اعتمد
على الاول فيلزمه القول بسقوط لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق صيغة الامر ورده بعض المحققين بمنع
صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمامور به فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني وهكذا ومنع عدم وجوب الموقت
مع فوات الوقت على تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان قضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت من
الصيغة او من خارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت
التوقيت من خارج ام لا فالاولى تفريع المسئلة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفان وهل ينتفي المقيد بانتفاء القيد
ام لا كما ذكروا في مسئلة تبعية القضاء للاداء وعدمها اقول والظاهر من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو الوجوب في اول
الوقت لا ما ذكره والظاهر هو الحجة وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يجب التقييد
للتوقيت وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق لان الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله فالحق ان

القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد وما ذكر انه لا يتفاوت الأمر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج خفيه ان في الثاني تكليفين والاول
لا ينتفي باشتفاء الثاني بخلاف الأول لأنه تكليف واحد وقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد
الوقت ايضا ولو سلّم المساوات لو كان منع الموقت بمجرد الوجوب في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل
على العدم والثاني في الموقت من الثاني وما بحث فيه الغير من الأول ولذلك ترى الأصوليين يتنازعون في حجية مفهوم الزمان
وعدمها ومنع حجية المفهوم المخالف لكون اللفظ ذا دلالتين منطوقية ومفهومية متنافيتين في الاثبات والنفي فافهم وتنظر في
توضيح في مباحث المفاهيم **قانون** اختلف الأصوليين في ان الأمر بالشيء يقتضي ايجاب مقدماته ام لا على اقوال ثالثها يقتضي الايجاب
في السبب دون غيره ورابعها في الشرط الشرعي دون غيره وتحقيق هذا الأصل يقتضي تمهيد مقدمات الأولى لا يخفى ان الواجب كما انه ينقسم باعتبار
المكلف الى العيني والكفائي وباعتبار المكلف به الى العيني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات
وعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار تعلق الخطاب بالأصالة وعدمه الى الأصلي والتبعي والى غير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى
المطلق والمشروط وقد يطلق على المقيد وتسمية الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة من باب تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه ولذلك لم نقيد الأمر
في صدر المبحث بالمطلق مع كون المبحث مختصا بمقدماته والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان في العادة
او في نظر الآمر والمقيد ما توقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كذلك الثانية لفظ الأمر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الأصح للتبادر
واستحقاق العبد التارك للأمر العقاب المعتذر بان امر المولى لعله كان مشروطا بشرط للذم والأصالة عدم التقييد ونظر من السيد المرتضى
من القول بالاشتراك فيلزمه التوقف حتى يظهر من الخارج ودليله الاستعمال وجوابه لزوم الاستعمال اعم من الحقيقة نعم يستثني السيد الوجوب
بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلق بالنسبة اليه مطلقا لعدم امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب وسنعرف الكلام فيه الثالثة
ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما
يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء وبالتقييد بقولنا لذاته
احترازا عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام سبب آخر حالة عدمه آخر مقامه فلا يلزم العدم
ويجري في الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم فيكونان
من الأحكام الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقف على وضع الشارع وان كان قد يكون بوضعه كما نحن فيه
في الثاني وبعبارة اخرى انما الكلام في مقدمات الواجب لا مقدمات الوجوب وكل واحد منهما اما شرعي او عقلي او عادي فالسبب

فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة من الحدث والغسل بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلي
كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كجز الرقبة في القتل الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلاة والعقلي كترك الأضداد
في الاتيان بالمأمور به والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء وشاع التمثيل بذلك بامر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم
ونصبه من الشرط والصعود سبب اذا عرفت هذا فالظاهر كما لنا ما يستفاد من بعض الكلمات لزم السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا سواء كان
للعلة التامة او الجزء الأخير منها ليس كما ينبغي وخلاف ما صرحوا به في الكتب الأصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده
كما مر او يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلاة على القول بكون العبادات للأعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان
بالصلاة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلاة ولو عبرنا بكون الواجب تحصيل العلم فيكون هذا ايضا مقدمة للوجود وايضا
المقدمة اما ان يكون فعلا او تركا فمن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلاة الى اكثر من جانب وغسل اكثر مما وجب عند اشتباه الحد والثوب
الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الاناءين المشتبهين ونظيره من الشبهة المحصورة الرابعة الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة
مشروط وتقييد كثير من الأصوليين المقدمات بالمقدورة ههنا لا وجه له لان المقدورية بالذات او بالواسطة فالافعال التوليدية كلها
مقدورة اذ احصر القدرة على المباشرة بعد العلم لزم الاطلاق والتقييد للواجبات اضافية بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا
بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى اخرى الخامسة قد يطلق الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك قضاء
الحكمة والعدل ذلك ايضا والا لزم التكليف بالمحال وهذا اخص من الأول وايضا النزاع في مقدمات الواجب [illegible] غير لفظ فهو وما في معناه
كالاجماع والعقل وغيرهما وان كان سياق الاستدلال يتفاوت في بعض المواد السادسة الواجب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لان الوجوب
العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منها في الاتيان مما لا ريب فيه ذو مسكة والمراد من الوجوب الشرعي هو الأصلي الذي حصل من اللفظ
وثبت من الخطاب قصدا وبالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف احد او خطاب بشيء واحد او تكليفات وخطابات
بامور احدها الكون والثاني نصب السلم والتدريج بكل درجة درجة وغيرهما وتظهر الثمرة فيما لو وجب عليه ابالنذر واليمين ونحو
وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها وربما يقال ان القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب
والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة يظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان
تجتمع مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم لان وجوب المقدمة من باب التوصلي والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام غاية
الأمر عدم الثواب حينئذ واما البطلان فلا نعم يمكن ذلك فيما كانت المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب

ان ذلك شيء انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع جهالة علة تخصيصها باشتراط الوجوب بها وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب
الى مداره الايجاب في المقدمة فان الوجوب قد يجتمع فيه التوصلية والتحقيقية بالاعتبارين ومما يؤيد ما ذكرنا من انهم يقولون بترتب
العقاب لسند الاهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فيترتب حرمة الضد وترتب
عليه الاحكام من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ليس مراده طلب الترك الشرعي كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي
ووجه التأييد ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا ثم ان بعد دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين
اما بين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم والالزام عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا
للافظ ايضا واما بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك فبعد تصور الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك
مقصود المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد تصور الخطاب في شيء اخر كون ذلك الشيء لازما مرادا عند المتكلم
وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل ولم يشعر به ايضا كوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة
الآيتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل لكنه حصل بواسطة خطاب الشرع ويقال لذلك انه خطاب تبعي
يعني خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم بالتلازم هو العقل ولكن لا يخفى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة محكمة في الشرع سواء
كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الآيتين او من احكام الطلب واما الوجوب المذكور اعني وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا
تبعيا كاصل الخطاب بمعنى انه لازم لايجاب التوصلي الذي في المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق والحج البحري
وغسل الثوب النجس للصلاة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ذاتيا ولم يثبت له احكام الوجوب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب
على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لان كونه توصليا نظرا الى الانقاذ والغسل الواجبين لا استخلاص النفس المحترمة والصلاة في الثوب
الطاهر ولذلك يكفي المطلوب بالحرام ايضا بل وبفعل الغير ايضا فرجع هذه الدلالة ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكنه بالنسبة الى المأمور به لا الامر
نظير توابع الهبات في الوجه وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد له ان يقول بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا
من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها محل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول الى
الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام ولان يكون الخطاب الاصلي ليترتب العقاب عليه والا فلهم باثباتها ثم ان ههنا معنى اخر للاستلزام العقلي
وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة يعني انه لزم وجوب اصلي الفعل كما [illegible] من الامر وجوب مقدمة [illegible] العقل
وهو من ادلة الشرع فهنا خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان رسول الظاهر وثانيهما بلسان رسول الباطن والله الذي ينظر بسنده الاهم

بسنده الاهم الاذى على نهايته وجوب مطلق المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم الا انفراد كل منهما عن الاخر حتى يثبت الوجوب الذاتي للمقدمة فقط
ولعلنا نتكلم بعض الكلام في تتميم هذا المرام في مبحث المفهوم والمنطوق ان شاء الله ثم انه قد اشرنا ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد
بالوجوب التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوب الاعتناء بفعل الغير ايضا كغسل الثوب
النجس للصلاة وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات التي
لم يحصل العلم بانحصار الحكمة منها في شيء او علم ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول القرب فانها لا تحصل بدون النية لعدم حصول
الامتثال عرفا الا بقصد اطاعة الامر اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة لا تنحصر فيما كان مقدورا للمكلف او فيما يأتي به او فيما تفطنه وكان
مستشعرا به وقد ذكرنا سابقا ان الوجوب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا ههنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لا
ان يعلم انه قد يكون الغير المقدور ساقطا عن المقدور وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف وما لا يتفطنه ولا يستشعر به ايضا كالمقدمة
فان من وجب عليه السعي في تحصيل الماء للوضوء فاتفق ان جاءه من اعطاه الماء سقط عنه ذلك السعي وكفى فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة
هو القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما يظهر فيما كان مقدورا للمكلف وفعله
فالقائل بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى هذه المقدمة هو الكلام في
حصوله على فعل الغير فيه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير فظهر من جميع ذلك ان الواجب قد يكون
مطلقا وان كان مقدمته القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك اذا تمهد لك هذا فنقول القول بالوجوب مطلقا لاكثر
الاصوليين وبعدمه مطلقا نقله البيضاوي عن بعض الاصوليين والشهيد الثاني في تمهيد القواعد وبوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب
السبب دون غيره للواقفية ونسبه جماعة الى السيد وهو وهم لانه جعل الوجوب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد
فيحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد ويتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المشهور في مقدمات الواجب
المطلق والاقرب عندي عدم الوجوب مطلقا لنا الاصل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام
فلانتفاء اللزوم البين واما الغير البين فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يلزم بعد ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما ان
ههنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف بان من اتى بالمأمور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات لا تحصى
وكذا لو ترك المأمور به لا يحكم الا بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة في نفسها والمذمة والعقاب
انما المتحققان في نفسها او لحصول العصيان بتركها ولا يستحيل العقل كون ترك شيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات وحصول

العصيان بدفعه فهم العرف كما بينا فعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمتها ولا يجوز تصريح الآمر
بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب لا لانه لا شرة ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب كونه مقصود الآمر مشعورا به لم حتى يرى
انه ربما نامر بشيء ولا يخطر ببالنا المقدمة فكيف يكون واجبا الا ترى انا نحكم باستفادة كون قتل الحارسة شهر من الايتين مع عدم
كونه مقصودا في الآيتين والحاصل انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون
الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزمه بعض المحققين
ونقله عن الغزالي ولا غائلة فيه ظاهرا الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يقال باندراجه تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على
عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع فساد البلوغ حتى فتوى الفقيه فتوضيح الكثرون بالاجماع
نقله جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها وح فان بقي التكليف لزم التكليف بالمحال والا لزم
خروج الواجب المطلق عن الوجوب وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مط والجواب عن الاول ان الاجماع في مثل هذه الاصولية
غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون مراد الاكثرين ايضا الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب
الاصلي لغاية بعده وعن الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب اولا بالنقض بما لو ترك عصيانا على القول بالوجوب فانه لا مدخلية للوجوب
في القدرة فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان بسبب المكلف كما فيمن دخل دارا قوم غصبا اذ يجب عليه
فهو مكلف بالخروج وعدمه واخراج فرجه من فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه ايضا صار المكلف هو سببا للتكليف بالمحال لان المعصية كان
مقدورا له اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور وثانيا بالحل وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة
لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضت الكلام في آخر اوقات الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك
فنلتزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه تسبب للتكليف بالمحال وصير المقدور ممتنعا باختياره ولا يجيز العقل
مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب يوهم انا نقول بجواز تصريح الآمر بجواز ترك المقدمة في لسان الظاهر بالوجوب ونقول
ذلك قبيح من الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه وما لا يجوز تجويز تركه فيكون واجبا ولكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم
واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على المقدمة
وان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي ايضا واما على مذاق القوم فهذا يجاب عن هذا
الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا وانا وان استقصينا الكلام في جواز انفكاك

انفكاك حكم العقل هنا عن الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البراءة التي هي حكم العقل تقتضي
جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر الشرعي
بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما يستقل
بوجوبه العقل كمعرفة الله تعالى ولا قائل بالفرق وبالجملة لا بد من التفرقة بين قول المولى كن على السطح واجزت لك ان لا تنصب السلم
او لا تصعد وبين قوله كن على السطح وان لم تكن عليه فاعاقبك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب وعلى ترك الصعود في
على كل واحد من الدرجات والذي يجوزه هو الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث منع كون الذم على
ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث لا ينفك عن تركها ولهم حجج ضعيفة اخرى اقواها ما ذكره جماعة في
بوجوب السبب دون غيره اما في غير السبب فما مر واما في السبب فهو ان المسبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا تتعلق
بالمسبب بل القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا يجب في انه فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه
الى السبب في لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب
من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا لان الواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلاة والمشي للحج فان الوجوب هنا يتعلق به
بحب ذاته فلا يلزم لنا تكلفين ايجابه ايجابا للمقدمة وحاصله ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعا وجوده واجب ح ويمتنع عند عدمه
فالتكليف بالمسبب اما تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه ان المقدور
لا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار وبالجملة المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب
ولذلك ذهب المحققون الى جواز كون المط بالاوامر هو المفهومات الكلية وان لم يمكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور
يمشي في الشرط ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كل شيء سبب ايضا لاحتياج الممكن الى المؤثر
حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب هنا ما له واسطة مقدورة بينه وبين المكلف لا كل ما له علة وانتهائه العلل الى
الواجب نعم لا يستلزم الجبر كما يشهد به الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتني بها في مقابلة البديهة وما يقال ان النزاع في السبب قليل
الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعليق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلا ففيه ما لا يخفى
اذ المسببات ايضا كثيرا ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب للعتق والعتق سبب للكفارة ولا
تعلق التكاليف بالكليات مع لزوم الفرد انما هو بسبب وجود الكلي فاي حاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالمسبب على وجوب السبب لغيره

بالسبب ك

من المقدمات بدلالة ما قدمناه سابقاً نعم يمكن ان يدعى ان الامر بالمسبب امر بالسبب اذا كان المسبب فعل الغير مثل الاحراق فانه حقيقة
امر بالقاء الخشبة في النار مثلاً لان الاحراق انما هو فعل النار ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق هنا ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي
المستلزمة للاحراق مجازاً لان يكون نفس الاحراق مأموراً به ويكفي في الاعلام وجوب السبب باللزوم العقلي من جهة استحالة حصول الاحراق
عنه وهذا هو مقتضى استدلال المستدل ايضاً فعلى هذا يخرج الكلام عن موضع هذا الاصل وعن محل النزاع فان الظاهر ان من يقول بدلالة الامر على
السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة والامر حقيقة انما يوجه ههنا بالسبب مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك فانه دقيق
ثم ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون الافعال التوليدية مستندة الى العلة الاولى حقيقة والا فلا مانع من جعلها والاحراق الذي طلب حكمه في امر الملك احد
امرائه بفتح البلاد فلا يتفاوت المقام في دعوى كون الامر بالمسبب مستلزماً للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية
المطابقية ولكن ظاهر كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت
بطلان دليله بما لا مزيد عليه حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجباً لم يكن شرطاً والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما ان يكون الآتي بالمشروط آتياً بتمام المأمور به ام لا والثاني باطل لان المفروض ان المأمور
منحصر في المشروط فيلزم تمامية المأمور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان التالي فواضح والدليل على
عدم الوجوب في غيره يظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام المأمور به لا يستلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان
ببعض المأمور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف المأمور به تختلف كيفية المأمور به بسببه وكون ما يستلزم عدمه عدم المأمور
واجباً اول الكلام وسيجي بيان ان علة الحرام ليست بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة
المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر فالاركان المخصوصة مع الطهارة ح يكون سبباً لايجاد الهيئة المتصلة الحقيقة المأمور بها فيكون واجباً
لكونه سبباً مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب الكل وسيجي الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات الوجوب التبعي
ولكنه ليس بمحل النزاع في شيء ثم ان سوق هذه الحجة يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ايضاً ولا اختصاص لها
بالشرط الشرعي والجواب الجواب تنبيهات الاول ربما يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كان المقدمة هو اتيان امر
يكون الواجب في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب والاتيان بالظهر والجمعة معاً عند المشتبه عليه المسئلة واجتناب الاشياء ونحو
لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات فيه ما لا يخفى على المتأمل سيما بعد ما بيناه من منع الاجماع
وثمرة النزاع والاجماع المتوهم ثم واما الكلام في النص الوارد في بعض هذه الموارد فنحن ايضاً لا نتحاشى عن القول هناك ولا اختصاص له بهذه

والذي ينادي بان مرادهم في الوجوب الغيري هو الوجوب المصطلح وانه ترتب العقاب على ترك المقدمة ايضاً
اذا تعلق بها خطاب على حدة انهم قسموا الوضوء والغسل وغيرهما الى واجب ومندوب وقولهم
في الوضوء والغسل والتي كتب القرآن اي وجب مبني على القول بوجوب المقدمة اصالة وما تكلف
هنا بان الواجب الغيري يصدق عليه تعريف الواجب فانه ما يستحق تاركه الذم والعقاب في الجملة
وجد هنا وقد على الوجوب الغيري لانه يستحق تاركه العقاب على ترك ذي المقدمة فيه ما لا يخفى اذ المراد

بهذه الموارد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء اذا لوحظ وجوبه المستفاد من النص او الوجوب فيها الحاصل من النص عليه هو الوجوب
الغيري والفرق بين المنصوص وغير المنصوص انما يحصل في كون الخطاب به اصلياً او تبعياً فوجوب سائر المقدمات تبعي ووجوب مثل
ذلك اصلي ولا بد ان يعلم ان ما ذكرنا هنا لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرطية الشرعية من المقدمات او الشرطية غير الوجوب كما
هو مصرح به في كلام الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام هو انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة الى
الوضوء ايضاً والحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امراً بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطاً من قبل الشرع والكونه مأموراً
به بخطاب على حدة بل لا ينافي في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه للغير كما هو مدلول
لفظ الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف في وجوب هذا القسم الذي تعلق به الوجوب على حدة المدقق الشيرازي
في حاشية العضدي الثاني صرح جماعة بوجوب الترك المستلزمة للترك الواجب كالمطلقة المشتبهة فيما بين الاربع او تحريم الموطوءة
المحرم في الدنانير المحصورة ونحوهما من باب المقدمة والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو
الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار المعتبرة يساعدنا وكيف ما كان فالذي
يمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واذا بقي منه بمقدار المحرم بارتكاب الحرام فلا نجوزه وتمام التحقيق في ذلك سيجي انشاء الله في اواخر الكتاب
الثالث الظاهر ان الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو التبعي الا ان يتوقع عليه
بالخصوص بعنوان الوجوب كما مر في حكم المقدمة الخارجة وربما نفي الخلاف في الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمناً وهو كما ترى
وقد جعل العلامة من فروع المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة من جهة الكون الذي هو جزء الصلوة واجب بسبب وجوب الواجب فلا يجوز
ان يكون منهياً عنه قانون الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص مطلقاً واما الضد العام فيقتضيه التزاماً وتوضيح المقصد
يستدعي رسم مقدمات الاول الضد الخاص للمأمور به هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة له عقلاً او شرعاً واما العام فقد يطلق على
احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف او مجازاً للمناسبة والمجاورة والمراد
في هذا المبحث هو المعنى الثاني في الثانية ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المأمور به لاستحالة وجود الضدين في محل واحد فوجود احدهما
يتوقف على انتفاء الآخر عقلاً فالتوقف عقلي وان كان الضد شرعياً اذ المراد بعد فرضه ضداً وقد غرب بعض المحققين فانكر كونه مقدمة
وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده فيكون فعل الضد مقدمة لترك ضده الاول بالاذعان
ولما كان منشأ توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية تحصل ذلك الاشتباه في المقامين مع انه مح وعرضه من المقام لهذا شبهة

الكعبي الآتية فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام بمعنى انه لما قارن ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكما ان ذلك غلط لانه من باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه ونحن نجيب بان الفرق بينهما في غاية الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف فعل المامور به فانه لا يمكنه التخلف ابدا وقوله مع انه الظاهر انه اراد منه لزوم الدور وهو اغرب مما سبقه لان المقامين متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الآخر على ما قلت ففعل الضد الآخر ايضا علة لترك هذا الضد ففيه انه في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الآخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل الضد الآخر يستلزم ترك الآخر واين هذا من التوقف وقوله ان منشأ توهمه النظر الى ان ترك الضد يتخلف غالبا عن فعل ضده فيه ان من ذلك انه لا مدخلية للترك الضد في فعل ضده وجزان مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه بمعنى نظر المكلف مع تفطنه كونه مما يتوقف عليه او مع وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله فلا يتحقق واجب في الخارج مما يتحقق توقف ثم طرد الكلام عقيبه الى حال الاشتغال والتفطن وذكر انه يتوقف بهذا المعنى ونحن نجيب بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر وانه انما هو معنى بالايتم لو اوجب الا بطال الادلة مع ان هذا الكلام يجري في سائر المقدمات ايضا فان قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه فينتفي الواجب فما معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبه للتوصل الى الواجب فاذا كان معنى هو ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء قلنا بالوجوب ام لا فالتكليف يصح لكما الحكم بالوجوب على ما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف والالزم الجبر وتوهم كون المقدمة قبيحا لان مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة في نفسها ومع وجود الصارف لا يمكن صدوره مدفوع بالنقض باصل الواجب اولا وبمنع امتناع الواجب ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا فاللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب كان موقوفا عليه وعدم وجود الواجب وعدم التاثير في الوجوه في الخارج وفي نظر المكلف لغيره وهذا من افضح ما يلزم القائل بوجوب المقدمة فان اجراء احكام الواجب على ترك المقدمات صعب شيء فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة وكان له صارف عن ادائه يلزمه عدم صحة عباداته من اول العمر الى آخره غاية في الباب انه لا يترتب على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف له في صورة الاشتغال بالمامور به لو قلنا بان الاشتغال بالنهي انما يكون بالكف لا بنفس ان لا يفعل مع انه غير مسلم كما سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة الثالثة المباح يجوز تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه شبهة المفصل فقد يقال ان مراده ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا غير وقد يقال مراده ان كلما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين فالنزاع معنوي والمنقول عنه في دليله وجهان احدهما ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع فعل من الافعال فلا بد من فعل يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال وهو واجب فذلك الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول مع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتقارنين في الوجود الا في العلة والمعلول عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول لان هذا لا يختص بالمباح فقد يتم بالواجب وفيه انه لا يدفع الاشكال لانه يقول حينئذ بكونه احد افراد الواجب المخير وثانيا انه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لترك القذف والواجب حراما كالصلاة لترك الواجب ويدفعه اعتبار الجهتين الثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس بمقدمة مطلقا اذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو كان في فرض لا يمكن التخلص الا باتيان فعل فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا يفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا بل قد يكون المكلف حينئذ خاليا عن كل فعل فعلى ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر وكذا ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا يتعرض فعل الحرام حتى يجب الكف عنه فح لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير ايضا اللهم الا ان يقال بالنظر الى ما حققناه سابقا في مقدمات القانون السابق من ان المقدمات قد يكون غير مقدورات وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور وان المباح احد افراد الواجب المخير ولكنه قد يقوم مقامه او مقام ساير افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم شوق الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك فالصارف ايضا من افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار ومن جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار ونحن نجيب بان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة والغير المقدورات مسقطات لها لا انه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا ان التخيير مطلقا فلا نابى عن كونه احد افراد المخير بهذا المعنى ولكن ليس هذا مراد الكعبي واما ما ذكره المحقق السابق الذكر من انه لا مدخلية للمباح في ترك الحرام اصلا ومطلقا وانه من مقارناته الاتفاقية مطلقا ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام في الجدال ثم وتوضيحه فيما علقناه على تهذيب العلامة الرابعة موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او حق الناس او مختلفان وعلى التقديرات اما معا موسعان او مضيقان او مختلفان ففي ضيق احدهما الترجيح له مطلقا ومع سعتهما التخيير مطلقا واما الثاني ففي التحقيق التخيير مطلقا الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع خلافه فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية اذا تمهد هذا فنقول اكثر النزاع في

في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بل ترى المعنيين وعدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية او التضمن او الاستلزام اللفظي او العقلي ولما كان
بعض الخلافات في الاقوال في المسئلة في غاية السخافة فنقتصر الكلام في بيان مقامين الاول الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن
ترك المامور به التزاما لا تضمنا كما توهمه بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمي اي الزم ولم يرض
او اصدر عن الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعية عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم
وبذكر ما اسلفنا وبحثنا لا دلالة الصيغة على الوجوب تبين هنا فالصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الاعم والقول بالعدم منقول
عن السيد وبعض العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي وفيه ان الغفلة مطرحة اجمالا اعم وهو يكفي ولذلك قلنا بكون
اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد غير معتبر في الدلالة الالتزامية ولا دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكما ان القول
بالعينية في الضد افراط فهذا القول تفريط ولا ثمرة في هذا النزاع الا في الحق عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص
والمثبتون بين من يظهر منه الالتزامية اللفظية وبين من يظهر منه الالتزامية العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على لا تصل
ونحوه باحد من الدلالات الثلث اما المطابقة فظ وكذا التضمن وقد مر ما يكفيك ابطاله به بطريق اولى واما الالتزام فاللزوم البين
بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظ ولم يدعه الخصم ايضا كما يظهر من ادلتهم الآتية واما البين بالمعنى الاعم فايضا غير موجود لا لازم
من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر قاصدا حرمة الضد ويستنبطه ما لم يثبت به الخصم في ذلك نعم يدل عليه دلالة تبعية
نظير دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما يثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوب تركه تبعي والوجوب التبعي
الا ان ترك الضد مطلوب الامر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه
فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساد كما مرت الاشارة واحتج المدعون للدلالة اللفظية بان الامر
طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم
بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما حققنا من ان مطلق ترك الفعل ايضا مقدور بسبب القدرة على استمراره
الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك المامور به عرفا لمدخلية الزجر والاكراه في مفهومه وان اريد به مطلق صرف النفس عن الارادة فيكفي
في ذلك الكف ولا يثبت بذلك حرمة الضد اذ لا حصة لعدم انفكاكه عنه بهذا المعنى سلمنا لكنه نقول ان هذا الاستلزام تبعي لا اصلي كما
ولا يضر بل القدر المسلم في الكف ايضا هو ذلك والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من ترتب الثمرات في النهي
واحتج المثبتون للاستلزام العقلي بوجه ويريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك حالة لا العقاب مع النهي

التبعي فانه ليس من محل النزاع في شيء الاول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه
وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع
وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما مر مكررا الاشارة وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة لو سلم والوجوب
التوصلي يقتضي اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى
اذ اختيار الصارف بالاختيار لا ينفي امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما
انه مكلف باتيان ما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وقد مر في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد اجيب ايضا بان
دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل واذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف بالا يطاق
او خروج الواجب عن الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترط فعليتها نعم وجودها لا بد لتحقق فعل الواجب
فهو غير محل النزاع ويظهر ما ذكرنا ايضا من ما مر في المقدمة الثانية الثاني ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للمحرم
محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك في الخارج فنمنع الكبرى والا ثبت قول الكعبي بانتفاء
المباح وان اريد به كونه من جملة مقدماته وان لم يكن سببا وعلة ففيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد علية فعل الضد لترك
المامور به او كونهما معا معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لاستبعاد حرمة المعلول من دون العلة كوجوب المسبب من دون السبب
ولان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص المعلول الآخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته ولكنهما ممنوعان
فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ابدا استمرارا بملاحظة انه مقدم على فعل الضد طبعا
الى ان يجر على الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف ح فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به
معلولا لعلة ثالثة اذ ما يتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته فقول
مراد المجيب من العلة هو السبب والتحقيق ان ما ذكره ايضا لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت فانك قد عرفت لزوم وجوب
المسبب لا يدل على وجوب السبب ومثله الكلام في علة الحرام بل الظ انه كذلك لو اراد من العلة العلة التامة ايضا وكذا اذا كانا معلولين
لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علة فلا يلزم عدم تحريمها مط فيكون حراما بالنسبة
الى المعلول الآخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب
وفيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها ثم او لا سلمنا لكن الخطاب تبعي لا نصا ولا عقلا وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود بنظر

مكلف با[illegible] صح

وجوب المقدمة واما من جهة استفادة ذلك من ساير احكام الشرع وتتبع موارده ففيه انا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد
من تتبعها خلافه ويرشدك الى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنايع تجر الى الحرام واما من جهة حكم العقل صريحا بذلك فهو ايضا
ثم لان العقل لا يستحيل كون الشيء حراما من دون علة بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمته التزاما مع حليته كاكل الطعام الذي يوجب العجز
عليه الامر باب التكليف التبعي الثالث لو لم يحرم الضد ولم يبح كالصلاة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي المطالب بالازالة لزم
التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الاوامر الدالة على وجوب الازالة ونحوها في الحقيقة بما لم يكن المكلف
متلبسا بواجب الاخر فاجاب باختيار الشق الاول وتسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة
ويحكم بصحة الصلاة ولا منافاة تنبيهات الاول ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفها ثم قوى ان لو ابدل النهي عن الضد
الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وحاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بالضد قضاء
عقلية لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة هي انما مقتضي الامر وبدونه يبطل في
الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا يتم مط وثانيا منع اقتضاء عدم الامر
مط اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا ولا استحالة في اجتماع
الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان
في اي معين منه وهذا نظير ما يجري تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف
كما اذا اختار المكلف ايقاع مطلق الصلاة في خصوص الدار المغصوبة الثاني ان النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو امر بضده ام لا بعينه
النزاع في الامر في ادعاء العينية والاستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء ولو دل لدل على الامر
بضد ما بخلاف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر الندبي ايضا فيه قولان وقد يقال لو دل على النهي عن الضد لزم ان يكون
جميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات فتدبر والحق عدم الدلالة فيه ايضا ويظهر من ذلك الكلام في
المكروه وضده ايضا قانون لا خلاف في ورود الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المامور به فذهب بعض
اصحابنا وجمهور المعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا في نفسه لا انه
يكون بدلا عما هو واجب وذهب الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهنا اقوال اخر شاذة فمنها انه هو الجميع ويسقط
بفعل البعض ومنها انه معين عند الله ولكنه يسقط به وبالآخر وهما ايضا للمعتزلة ومنها ما نسب الى كل من الفريقين

من انه يتعين منه ونسبة الاخر هو الذي يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطل
من انه لا اجماع ولا اعتبار فاجود الاقوال القولان الاولان ولكن الاشكال في تحقيق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان
الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه والا لزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد التخيير في افراده فالوصف كلي المتعلق
ويتقدر هذا بالواجبات العينية فانها ايضا كلي تخيير في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في التخيير جعلي منتزع من الافراد تابع لها في الوجود
كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه متاصل وعلة للافراد سابق عليها طبعا وقد يجتمع الاعتباران كما في الكفارة بالنسبة
الى الخصال فان الخطاب بالكفارة عيني يستتبع التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال تخييري ويبقى الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين
فربما قيل ان النزاع لفظي وليس كذلك ولكنه قليل الفايدة في الفقه ومما يمكن ان يكون ثمرة انه اذا نذر ان ياتي بثلث واجبات
شرعية تعلق الوجوب من الشرع بها بنفسها فيبر نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث مط على الاول بخلاف مذهب الاشاعرة
فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فالاولون يتمسكون بالتبادر من قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر منه ايجاب الطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية
والاشاعرة يقولون ان كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما واذا جاز تعلق الامر بواحد مبهم كما هو المحقق وسنقيم البرهان عليه
بطاهره عليه يجب العمل بمقتضى ظاهره والحق وجه ولما كان اصل هذا المبحث قليل الفايدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام
بالكلام في ساير الاقوال وعليها وقد اطنبنا الكلام في تعليقاتنا على الباب فائدة قد عرفت ان التكليف بالواجبات العينية يقتضي التخيير في
اتيانها في ضمن اي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض فالامتثال بالامر بالتصدق يمكن بدرهم وبدينار
وبمطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول به يكفي تسبيحة وبالاكثر وهكذا وكذا الواجبات التخييرية فقد يكون متفقات في الحقيقة
مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والستة والخمسة
في ضرب التاديب واختلفوا في اتصاف الزايد بالوجوب على اقوال اظهرها انه لا وهو انه ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل
القدر الزايد كما في التسبيحة في الاولى والاربعين في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول وبحصول الامتثال
وحصول احد الافراد في الثاني وان لم يكن كذلك فواجب كله لكونه فردا من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون فردا
وهذا هو دليل من اطلق الوجوب غافلا عن صورة التدريج واما القائل باستحباب الزايد فيستدل بانه يجوز تركه لا الى بدل فلا يجب وفيه
ان الاول بدل عن المجموع وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح فيمن يمسح بثلث اصابع اذ قصد كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى

ما ذكرنا فالواجب واحد وهو الكلي افراده ويمكن جبر التمام بهيئة واحدة من الف للقصر فلا يكون تخييرا بين مجرد الزايد ولنا قصر الكل
لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام اولا فقد بريء الامثلة والامكنة ولا تغفل وايضا لا خلاف في جواز الامر بشيء في وقت لا
كصوم رمضان لكمال الاتحاد في عدم جواز الامر بشيء في وقت ينقص عنه للزوم المحال واطلاق الاداء على جميع الصلاة المدرك ركعة منها في
الوقت اصطلاح او من جهة الشرع للنص الصحيح المستفيض بان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيكون ذلك تنزيلا بمنزلة
ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه كونه مؤديا بالجميع ويضعف كونه قاضيا مطلقا او لما وقع في خارج الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد
واختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا لاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه
شرعا اما جوازه عقلا فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزما لانه يلزم لو ترك في جميع الوقت فكما
يجوز التخيير الشرعي بين افراد مختلفة الحقايق فيجوز تخييره بين افراد متفقة الحقايق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة
في المكان كوقوف عرفات وغيرها واما وقوعه فللامر كصلاة الظهر وصلاة الزلزلة وغيرهما فلما كان تطبيق اول جزء من الفعل باول جزء
من الوقت وآخره باخره غير مراد اجماعا وغير ممكن عادة في الاغلب كذا التكرير الى انقضاء الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء على الاخر فيجب
ان يراد ما ذكرنا بجوازه عقلا وهو التخيير بين الايقاعات الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصم لما احال التوسيع للزوم خروج الواجب عن
الوجوب فيلزمه التجشم في تأويل امثال هذه الاوامر فافترقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية الى اختصاصه بالفعل باول الوقت ونقل ذلك
عن ظاهر المفيد وابن ابي عقيل بل نقل عنهما العقاب على التاخير وصيرورته قضاء والظاهر ان مرادهم بالعقاب هو اذا تركه راسا لا بمعنى
كون العقاب على الترك في الجميع لكي يرتفع النزاع بل بمعنى العقاب على الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولا شك
الضيقات فانه لا عفو حتما فيها فالتوسعة في وقت العفو احتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول يلزم كونه قبل الوقت وهو باطل كما في
الصلاة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل من خصه بالآخر مع ان بطلان التالي على قوله ايضا ممنوع كالنقض بتقديم الزكوة تعجيلا
وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما نحن ففي فسحة عن ذلك وغيره وبعض الحنفية الى اختصاصه بالآخر محتجا بلزوم المعصية في تاخيره
لولاه وهو منتف بالاجماع وفيه لزوم الاجماع ممنوع لو اريد اصل المعصية ومع حصول العفو فلا يضر كما ورد ان اول الوقت رضوان الله
وآخره عفو الله فيحصل الفارق وقيل انه مراعى فان ادرك آخر الوقت ظهر كونه واجبا والا فهو نفل فيعطيه في الاول نفل لكنه
يسقط الفرض ولعله اراد لزوم الوجوب مشروطا بادراك جميع الوقت وهو في غاية الوهن بعد ما بيناه وقد ذكروا في تفسيره بيانا وجوابه
وجوها ذكرناها في حواشي التهذيب لا فائدة في ذكرها وعلى ما اخترنا من كونه من باب التخيير في الايقاعات فهل يجب في كل من التردد كل فيه

بدلية العزم عليه ثانيا حتى يتضيق الوقت فيتعين الواجب اولا فلان الظاهر العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد
من الدلالات واما ساير الادلة فمدخولة مثل انه لا بد من مساواة البدل والمبدل والفعل واحد والعزم متعدد ومن لزوم تساويهما وجها
في الحكم والفعل يسقط التكليف دون العزم وفيهما معا ان البدل منه هو الايقاعات الى ان يتضيق فيتعين ومثل دعوى القطع
بان الامتثال بالفعل يحصل من غير جهة البدلية وفيه لان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل من جهتها وقد يكتفى بالنص بان البدل هو ما يتبع
مسبب عن تركه مبدله كالتيمم بدل الوضوء وكخصال الكفارة على القول بالترتيب وكتحصيل الظن بوقوع الكف في عند تركه فاطلاق البدل
عليه اصطلاح وجهة البدلية لا يعتبر في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لما فصل عن المندوب وفيه انه لا كلام لنا في الفرق الا بالتخيير
واما في البواقي فالبدل متحقق وهو الكلي واحد من الجزئيات المتمايزة بالوقت ويلزم خلو الترك عن بدل فيما اذا مات فجاة ولا اثم لجواز التاخير
وفيه ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا ساير الافراد مع ظن الموت او مع فرض بقائه الى آخر
الوقت لاستحق العقاب به وسيجيء انه يجوز التاخير مع ظن السلامة فالموت فجاة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبانه لولاه لزم قضاء
في الوقت وقبله فيخرج عن الوجوب وفيه ان تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو الجزء الآخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت وبانه ثبت فيه
حكم خصال الكفارة بسقوط كل بفعل الآخر وحصول العصيان بتركهما وفيه لان سقوط كل بفعل الآخر بمجرده لا يستلزم الوجوب لان اريد
مجرد الرخصة في الترك وان اريد حصول العصيان ايضا بتركهما فهو اول الكلام فان الكلام انما هو قبل تضيق الوقت مع ان كون الرخصة
في الترك لاجل اختيار العزم لا الفرد الآخر اول الكلام ومع تسليم وجوب العزم فقد يقال انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل لان غير
الغافل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا وتفصيلا حين استشعارها كك وهو من احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب
الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب ولو قبل عشرين سنة ووجوب العزم ليس من جهة انه بدل الواجب لكن لما كان العزم على الفعل بعد
وقوعه ممتنعا فيتوهم بعد الفعل انه كان احد الواجبين التخييرين وسقط الآخر مع انه قد بينا انه في اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر
انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة
ويؤيده ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم انضمام بدل آخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان او اختيار سفر مباح ولم يتعين
احد بتمهيم التوسعة في الوقت اما محدود كالظهر او غير محدود ومثل ما وقته العمر كالحج وصلاة الزلزلة والنذر المطلق ويتضيق الاول
بتضيق وقته او بظن الموت والاثم في ظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من ضاق عليه الوقت بالتاخير اتفاقا
لان اليقين بالبراءة لا يحصل الا بذلك وتحصيله واجب عند شغل الذمة يقينا والمراد باليقين في موافقة الامر والطاعة لا لا

براءة الذمة لا يحصل بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصية لانه مكلف
بالظن وقد خالفه فصار عاصيا كما لو وطئ امراة بظنه الاجنبية وشرب خلا بظنه الخمر ونحو ذلك فلا ريب في العصيان الا انه
في انه قضاء او اداء والاشهر الاقوى الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لوقوعه بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظاهر واما ظان السلامة
الذي فاجاه الموت فلا عصيان بالتاخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر للزوم خروجه عن الوجوب لولاه بخلاف المؤقت فانه يجوز التاخير
فيه لتضييق الوقت وتعيين الوجوب ويحكم بحجة لان ذلك يرد في المحدود والظن السلامة الى اخر الوقت مع لزوم غير المحدود ايضا
يتضيق وقته ويتعين عند ظن الموت تنبيه ومما يتفرع على توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في لوازمه بدلالة الاشارة فلا يمكن التمسك
باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء اخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فعلى القول باعتبار جاري الجزء
في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت باداء مطلق صلوة الظهر في
جزء من الاجزاء ويمكن المناقشة في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة غير
ذلك فتخير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها فافهم ذلك واضبط وان شئت تقريرا اوضح فاعتبر الاشارة في ما
دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مطلقا كما يستفاد اقل الحمل من الايتين **قانون** الواجب الكفائي ما قصد غرض
يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كخصايص النبي صلى الله عليه وآله ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه
شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفار وصلوة الميت المقصود منها احترام الميت والحق انه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض
الكافي متعلقه بالجميع والكفائي متعلقه بالبعض الغير المعين لنا انهم لو تركوه اجمع لذموا بالترك واستحقوا العقاب جميعا باتفاقهم
وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعي حجة القول الثاني انه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب
بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب
على كل واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض واجيب بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كما ينتفي علة
الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا يسقط بفعل البعض وبان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف
ينوي كل منهم الوجوب وحجة الاخيرين وجوه الاول ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض ومثله يجري
في الواجبات العينية ايضا كما يسقط دين رجل باداء متبرع عنه الثاني انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز امر بعض مبهم فان
يصلح مانعا هو الابهام وقد يقع ويسقط بفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه انه قياس مع الفارق
لانكم تقولون بتاثيم الكل على ترك ذلك المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان التاثيم ليس الا على ترك الواحد بل لا تاثيم
للكل حين ترك الكل وليس على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن شخص اخر فثمرة النزاع اذن انما هو في اتصاف كل واحد منها
بالوجوب وعدمه اذا صدر عن الكل ويتفرع عليه ثمرة الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة الاية فان التهديد والتهديد على
طائفة منكرة مبهمة واجيب بان المراد بيان ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلة مع ان تشخيص الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج
وكما ان الشروع واجب فالاتمام ايضا واجب فالسقوط انما هو بعد التحقق ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الاخر
وهل يعتبر الظن الشرعي من شهادة العدلين ونحوها فيه قولان الاقرب الاعتبار والظاهر ان مجرد العلم بفعل الغير من مسلم يكون كافيا
حملا لفعله على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام في الفروع **قانون** اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي هل
المطلوب به هو الماهية او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول وصرح بعضهم بوصفه بالحقيقي ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب
الاول للتبادر عرفا ولان الاوامر ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي اجماع اهل العربية
ولا يفيد الهيئة الا الطلب في تلك الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر ان من يدعي ان المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ
والعرف واللغة ولكنه يدعي ذلك بتوسط القرينة على خلافه من جهة العقل فهؤلاء لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد مثل انهم يقولون
في مبحث افادة الامر للمرة او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية فلعل مرادهم لبيان حقيقة اللفظ
كما يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا الفرد لان مطلوب الشارع هو ما يمكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الحكيم لاستلزامه
التكليف بالمحال والماهية مما لا وجود لها في الاعيان فيثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط
ان لا يكون مع قيد وتشخص واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من
مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة فان قلت ان النزاع في هذا الاصل متفرع على النزاع
في وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك ايضا فان منكري وجود الكلي الطبيعي
لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة
وعبارات شتى كما صرح به وان لم يكن لتلك الصورة وجود الا في العقل وتلك الصورة هو الكلي الطبيعي على مذاقهم ولا ريب
ان له نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون
ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده متاصلا ومتحققا او بالاضافة والاعتبار فيفهمون من الاوامر مطلوب الامر وهو

الطبيعة المطلقة لاشتراطها غاية الأمر استحالة تحققها في نفس الأمر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالواسطة ويكفي في انفهام
ذلك الأمر الانتزاعي محاذيه الانتزاع وان كان امرا اعتباريا وحاصل المرام ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعينة
لا مدخل لها في الاغتراض ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم بتحققه في الخارج فاسدا في نفس الأمر
ولا ضير فيه هذا الاعتقاد في حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر في المسائل الكلية على القول بغاية ما دل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد
ان يكون هو الفرد والتعينه وتشخصه وارادة فرد معين فلم يدل عليه دليل لا من اللفظ ولا من العقل ولا ريب في كفاية فرد اما من الطبيعة ايضا كما
ولا تحقق له في الخارج على مذاقكم وارادة فرد خاص تحكم بحت فان قلت انا نريد من فرد ما احد الافراد بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات
المعينة المشخصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلي قلت قد مر الفرق
بين الواجب التخييري والعيني وان تخيير المكلف في افراد الواجب العيني ليس من باب الواجب التخييري والا لما بقي فرق بينهما مع انهم تنازعوا
في الواجب التخييري على اقوال ولم يتنازعوا فيما نحن فيه اصلا وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب هنا شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما هو
من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا كخطاب تبعي لا ان يكون خطابا اصاليا كما هو مقتضى قول الخصم فانه
يقول ان مطلوب الشارع في المتعلق بالكلي هو الافراد تخييرا بالاصالة ونحن نقول بان وجوب المقدمة يقتضي الرخصة في اتيان ايهما شاء
تبعا للخطاب بالكلي وايضا الافراد في الواجبات التخييرية لا بد ان تكون منظورة بالذات ومفصلة والمطلوب هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة
في ضمن اي فرد من الافراد شاء فالتخيير هنا ليس من حيث انها اشياء متاصلة بذواتها بل من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم فيؤول
الكلام في وجوبها الى تحصيل الاعتقاد بكل المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر اهل العرف فما يلزمهم كون اكثر خطابات الشرع
مجازا فان قلت على ما ذكرت من كفاية مطلق الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة وان كان الامتثال غير واقع في نفس
الأمر فلا مجاز قلت فرق بين قول القائل ائتني برجل وانا في رجل ونسلم ان الرجل لا المراة والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد هو
الصورة الاولى وفي الثانية اشكال فان المراد شخص خاص وانما علق الحكم على المطلق او الايسري في الفرد والمطلق في ضمير المتكلم انما هو الرجل
الذي هو منه قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم اولا على الفرد الذي هو ولم يقصد من اللفظ دلالته على الخصوصية [illegible]
يمكن ادراجه تحت الحقيقة ايضا واما الثالثة فلا اشكال فيه الفرد لا اولا وبالذات ولا ثانيا ولكنه لما لم يكن الامتثال الا بالفرد
وجب من باب المقدمة ولا ريب في ان الأمر من قبيل الثالث فلا ريب في ان ارادة الفرد من ذلك مجاز فتدبر وانتظر لتمام التحقيق في باب
العموم والخصوص واما ما قيل من ان الخلاف في هذا الاصل انما نشأ من عدم التميز بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط لا
كلام

كلام الثاني في الارادة الثاني فهو بعيد عن انظار العلماء غفية وتحقيق على النص صيغة الأمر مثل اضرب لها اعتبارات ثلث يلاحظ الكلية
والجزئية بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب الراجح فعلى القول بكونه حقيقة فيه فاستعماله في كل واحد من الوجوب
والندب يستعمل في افراده والثاني ملاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب والثالث ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين وهذه الوجوه متغايرة بالذات
وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث حرفي والتعبير والموضوع له هو الافراد فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال
والحروف اما الاولان فقد عرفت حكم الثاني منهما هنا مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة ودعوى الاول كما
انه من باب وجاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة فيه انما هو لاجل التعلق بالطبيعة والظاهر ان الوضع فيه ايضا كذلك وانما هو متعلق
بالهيئة لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الأمر على بعض الفحول فحسب وضع الأمر من حيث كيفية الطلب وضعا عاما
كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل فتدبر وانتظر لتمام الكلام فائدة الحق عدم جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه وتنقيح ذلك يستدعي
رسم مقدمة وهي ان الواجب المشروط يعني ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده اما يعلم بتنصيص الأمر على الاشتراط مثل قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ويجب القيام على من كان حاضرا ونحو ذلك او يعلم بحكم العقل مثل توقف الوجوب على
التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرطية اي التعليق على ما يفهم منه هنا مما لا يصح على العالم [illegible]
ولا يحسن الشرط منه على ظاهره فان ظاهره انجاز الوقوع وهو ينافي العلم فمعنى الاشتراط ان الحكمين مطلقين يثبتان بالنسبة الى الواجد
وسلبه بالنسبة الى الفاقد نعم اشتراطه انما هو بالنسبة الى المكلف والامر الجاهلين فالعمومات الشاملة بظاهرها لكثير المكلفين منها ما يكون
العلم بكونها مطلقة وهو اذا اجتمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يتمكن من ادائه فيه ومنها ما يكون مطلقا بالنسبة
الى الشروع فيه كالغرض السابق في اول الوقت لمن لم يخبره صادق ببقائه الى التمام ومنها ما يكون الظن بالنسبة اليهما كالصحيح السليم الذي يظن
بقاؤه الى ان يتم الواجب ولا ريب انه مع هذا الظن يجب الاقدام على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه كالحج
عن البلدان النائية وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن صحة التكاليف الشرعية الا بذلك سيما في المضيقات ومدار ارسال الرسل وانزال
الكتب وشرع الشرائع بل مدار نظام العالم ومعاش بني آدم على ذلك فيكفي الظن ويجب التعبد به والقول بان التكليف يتجزى بالنسبة
الى اجزاء المكلف به فهو مع انه في محل المنع بالنسبة الى الدلالات المقتضية من اللفظ كما ذكرنا في مقدمات الواجب انه يتم العلم قبل حصول
ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن المتنازع مع ان الكلام في نفس التكليفات لا اجزائها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب
سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية المحضة وعدم الكفر وعدم الحيض للصوم فيما جعله الشرع شرطا للوقوع

بالاطلاق مع

او لا كتملك النصاب من الزراعة في الزكوة واما حصول ارادة المكلف من ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الجبرية وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة
للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من امر الآمر اذا علم انتفائه نقض وقبح ودون علم الآمر كونه
اختيارا لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا تمهد تقرير ذلك فنقول ان هيهنا مقامين من الكلام الاول في انه هل يجوز توجيه الامر الى
المكلف الفاقد للشرط مع علم الآمر بانتفائه وان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان مراده مصلحة اخرى حاصلة في نفس الامر
من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا والثاني في انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم بعدم
الشرط ام لا والظاهر ان كليهما مما وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة الاصوليين المعنون في تعريفاتهم هو النزاع الثاني وقد خلط المقامين
على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والحق في الاول الجواز ولا يضر في الآن لكلام من انكر جواز ذلك كالعميدي في شرح التهذيب حيث قال ان
ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المامور ارادة الآمر الفعل المامور به منه ويظهر ذلك من صاحب المعالم ايضا
في اواخر المبحث وفيه انه لا قبح في ذلك اما اولا فلا جنابة انه قد يكون تحصيل العلم للمامور بكونه مكلفا باصل الفعل لا حتى انتفاء شرط التكليف
بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لقاطبة المكلفين
مع ان كثيرا منهم لا يتمكن من الاتمام والا لانتفى الواجب لشروط غالبا غاية الامر كون ذلك الاستعمال مجازا وتاخرت عنه القرينة
وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما سيجيء تحقيقه واما ثانيا فذلك يستلزم النسخ قبل حضور وقت العمل
ظاهرا فان ظاهر الحكم الذي يبدو على القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمة ظاهرة فاي حرج ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل
ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متاخرة عن الخطاب وما قيل ان
الامتحان لا يصح في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ لا تنحصر فائدة الامتحان في خصوص العلم للآمر بل قد يكون للغير والمكلف
ولاتمام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال في هذا المقام ايضا بانه لو جاز الامر لمجرد مصلحة في نفس الامر كما ذكر لما دل
الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا فان الدلالة على المذكورات انما هي من خواص الصيغة فلا يخرج عنها
بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك الموجب للاحتمال المانع عن الدلالة ومن عدم الارادة المذكورة
في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما المقام الثاني فمذهب اصحابنا فيه عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز
وربما افرط بعضهم فجوزه مع علم المامور بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق اما فيما ينتفي فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا
فواضح واما فيما ينتفي فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب او الوقوع معا كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه رخص في السفر ومنع في حال الحيض فعدم

فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا وكذلك يحرم في حال الحيض فيمتنع فعله شرعا فتكليفه بالوجوب والحرمة معا مع كون الجهة
ممتنع كما سيجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في قبح التكليف الا فيما صار الامتناع من سوء اختيار المكلف فلا يرد ما
اجاب به ابن الحاجب وغيره بان ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتي لا الاضافي ولا ما اورده من النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل
الآمر لاشتراك امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول بانحصار جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الآمر به والقبح انما
هو في هذه الصورة احتجوا بوجوه الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح تتعلق بنفسه دون المامور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه ان هذا
خروج عن المتنازع والثاني انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد والتالي باطل بالضرورة من الدين واما الملازمة فلان كل
ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب والارادة من شرط الوقوع لا غير نعم يصح ذلك
على القول بكون العبد مجبورا في الارادة وبطلانه بديهي الثالث لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه مع
الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يحصل العلم ببقائه على صفات التكليف الى التمام والمراد العلم بالاتيان به فيما بعد فلا يضر حصول
العلم في الواجب الموسع بعد انقضاء الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرائط مع عدم الفعل فلاحظ هذا الكلام بالنسبة الى جزء جزء من
الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن المعلوم الحجية كما مرت الاشارة ومنع بطلان التالي
لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعناد مع ان انقطاع التكليف حال الفعل ايضا محل كلام الرابع لو لم يصح لم يعلم
ابراهيم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى الفداء واجيب
عنه بالمنع من تكليف ابراهيم ع بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى قد صدقت
الرؤيا فاما جزعه فللاشفاق عن ان يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به
او عما لم يؤمر به من المقدمات اولا لجبران يكون الفدية من جنس المفدى وفيه ان ذلك لا يناسب امتنان مثل ابراهيم واشتهاره بالفضل
لذلك وكذا ولده اسمعيل واشتهاره بذبيح الله ولا ما ورد ان المراد بذبح عظيم هو الحسين ع والاستشهاد بتصديق الرؤيا ضعيف
بان اذبحك مع كون المجاز في الاول ظاهرا كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء
انما هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الآخر مجازا فيقال النسخ
بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من ابنه وعلم من قبل انه يذبحه وبعد
الذبح بقرينة قوله اني ارى في المنام اني اذبحك لا امرته بذلك فيكون نسخ حيث زاعم حصول هذا العضو في الخارج بدون منع عن

عن الله تعالى ثم بدا له تعالى فلم يقع في الخارج ومثل اخبار عيسى عليه السلام عن موت العروس ثم ظهور خلافه لكنه يرد عليه ان رؤيته عليه السلام ذبحه في المنام
مسببة عن امره تعالى به فيدور الكلام ويشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر فالاولى جعله امتحانا من باب النسخ قبل حضور
بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته او من باب ارادة العزم والتوطين فتم مع حصول العلم لابراهيم عليه السلام في معرض المنع لم لا يكون
بسبب الظن المتبع في مثل هذا المقام مع ان الوجوب المشروط فيما لو كان المكلف واحدا ايضا مشكل فتدبر ومما يتفرع على المسئلة لزوم القضاء
على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المرأة قبل مضي زمان يسع الصلوة وانتقاض التيمم لمن وجد الماء وان لم يمض زمان يمكنه
عن المائية او منع منها مانع فلا يكون مكلفا بالمائية فلا ينتقض والمشهور انتقاضه ولعله من جهة ظاهر النصوص ومنها ما لو منع عن الحج
في العام الاول ثم مات او اتلف ماله فلا قضاء وفروع المسئلة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم مرض
في ذلك اليوم او صار له مفطر اخر من سفر ضروري او غير ضروري ونحو ذلك وفيه اشكال اذ لا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم
التام النفس الامري بل قد يجب لانه فعل حراما وافطر صوم رمضان بحسب ظنه الذي عليه العمل في التكليف ولذلك وقع الخلاف
فيه بين الاصحاب **قانون** اختلفوا في ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز الثابت بالبرائة
الاصلية ثابت جزما وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر فمحل النزاع هو في ثبوت حكم اخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص
او الاستحباب وعدمه فالاقوى عدمه بل يرجع الحكم السابق من البرائة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من
العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن او العادات والتلذذات فيكون مباحا او المعاملات فالاصل البرائة من الالزام او
عدم ترتب الاثر او بالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه نص فان منهم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال غير ذلك فما توهم من ان المراد
الحرمة المنسوخة مثلا لو فرضت ثبوتها قبل ايضا فغلط وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر بالدلالة الضمنية مطلقا
الحكم السابق وان كان حكما شرعيا مفروضا ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب او رفعته او نسخت المنع عن الترك ونحوها اما لو
او صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان الامر الايجابي دل على الجواز مع المنع من الترك فالمتيقن المرتفع
مرجوح ونسخ الوجوب لا يكفي مع اليقين برفعه لحصول معناه برفع المنع عن الترك فان رفع المركب يكفي برفع احد جزئيه ولا على
بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز الترك فمع انضمامه الى
جواز الفعل يكفي الاباحة وفيه ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد ووجودهما انما هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما
مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصل

الاربعة التي يتركب الجواز معها وما قيل في الاحتجاج من نيابة الفصل الاخر ففيه ان تحقق الجنس في ضمن الفصل الاول غير كاف في ضمن
فصل اخر فاذا انتفى الفصل الاول فما الذي اوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجه استصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس والتفرقة
بين الفصلين لا يجامع القول بالاستصحاب ان تقارن رفع الفصل وجود فصل اخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب
عدم القيد فان جواز الترك حين ثبوت الوجوب كان منفيا يقينا وحصوله الان مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول
القيد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب قطعا فمع استصحاب الجواز يتم المطلوب قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط
والتقييد فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتباري وبعد حصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا
ذلك لكنا نقول الاصل عدم تيقن التحقق وهو مستصحب غاية الامر حصول الظن بالتحقق بالاستصحاب ولا يقين الا ان الانضمام
في نفسه يحتاج الى دليل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك
فقط يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه وكما ان بقاء المنضم اليه مستصحب
حتى يثبت اليقين بخلافه فكذلك عدم لحوق القيد متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان
ويتساقطان ويبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى ان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم تعلق الاباحة بالمعنى الاخص
والاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها ومطرح البحث على ان الباقي على القول ببقائه هو الاباحة او الاستحباب لا غيرهما
كما توهم فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فروعه بل لا يظهر له فرع الا ما توهمه بعض الاصحاب من تفريع جواز
الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطه اعني حضور الامام او نائبه او تحريمه لبقائه بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو خلاف كما ...
لكن النظير كثير الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنة من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه كما بيناه في رد من
ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا تعذر ومنها انه لو نذر ايقاع صلوة في مكان لا رجحان فيه
والتحقيق انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلة في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر واما
لو نذر ايقاع ركعتين مبتدأة في المكان المذكور فينعقد لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان
ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها لو ...
العبد المأذون لو اعتقه ففي انعزاله وجهان بل الوجهان يجريان لو صرح بكونه وكيلا ايضا فان الاذن الحاصل من جهة
كونه مالكا قد ارتفع وبقي كلي الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل ان ينذر ضحية حيوان خاص فمات فهل في ذلك الكلي يجب

اخر بل الظاهر انه كما لا يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بقوله
ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب
الا قطع بقية العضو في الغسل ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه في شيء فبانتفائه ينتفي المشروط راسا
بنسخ جزءا او بدونه لتجدده انا فانا في جميع الازمان ومسئلة صلوة الجمعة المتقدمة من هذا القبيل ومما قررنا يظهر لك بعد التامل حكم
نسخ الاستصحاب في نسخ الكراهة وغيرها وكذلك الكلام في اقسام العام والخاص قانون الحق ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق
هذا الاصل يقتضي رسم مقدمات الاولى الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور
المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء كما تجر نظيره في الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد
يشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه مختص بموارد التعبد فالظاهر ان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي للصحة
فيه وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود والاولى ان يعبر عن المعنى الاول كما
الاعتقاد وعن الثاني بسقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة
الاداء او الظاهر ان مراد من عبر بما ذكر هو ذلك ايضا وان لم يساعده العبارة ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء
بالمعنى الاول دون الثاني الثانية كون الامر مقتضيا للاجزاء هو اذا اتى به المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه بحسب
المستفادة له من الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون
بشيء واحد في نفس الامر وقد حصل العلم به للمكلف واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كذلك لكن لم
يحصل له سوى الظن به وباستجماع تلك الامور كما يحصل للمجتهد في اجتهاده فان اعتماده على الظن المستفاد حجيته عموما من العقل
والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشرع نص بخصوص على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث
قد يكون التكليف بشيء اولا مع الامكان وببدله ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن
ما دام غير متمكن عن اليقين ومحكوم باجزاء عمله كذلك او مطلقا وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في
الماضي الان في حال عدم التمكن منه او هو منقطع بالظن ولا يترتب على الماضي شيء وكذلك الكلام في المبدل والبدل فبعد
العذر ثم تمكن عن الماء في الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن عنه وبعبارة اخرى
انه مكلف بابداله بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع والتكليف

والتكاليف الثانية ايضا مطلق فلا والظاهر ان هذا لا يندرج تحت ضابط ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم ان الظاهر ان التكليف
يتعدد بحسب اختلاف الازمان والاحوال والمكلف في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة يتحقق بوجود فرد منها
فصلوة الظهر قد يجب مع الوضوء في وقت ومع التيمم في اخر فبايهما حصلت فقد حصلت في الحقيقة [illegible] موضع الخلاف فان كان موضع الكلام
ان كان بالنسبة الى الحالة واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنى حصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بسبب نقصان
بالنسبة الى ذلك التكليف وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الاخر فوجوب الاعادة او القضاء لمن انكشف فساد ظنه بالطهارة انما
لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية لا للاختلال في الصلوة بالطهارة الظنية ففعلها ثانيا هو لعدم الاتيان بالاولى لا الثانية وكذلك فعل
الصلوة ثانيا بالمائية لاجل اختلال المبدل لا البدل ولذلك لا نقول بالطهارة الترابية وان كان بالنسبة الى مطلق الامر الاعم من المبدل
والبدل فالاظهر مدعى الدلالة على سقوط القضاء بدعوى السقوط حتى بالنسبة الى المبدل والحق ان النزاع في هذه المسئلة لفظي فان الذي يقول
بالاجزاء انما يقول بالنظر الى الحالة واحد من الاوامر بالنسبة الى الحالة التي وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق
الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل الثالثة محل النزاع في هذه المسئلة يجري على وجهين الاول هو ان الاتيان بالمامور به على وجهه هل يسقط
التعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان المخالف ح يقول لا مانع من قضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة لا انه
لا بد ان يقتضي فعله ثانيا وانما قلنا كذلك لانه حينئذ ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون معه امر اخر بفعله ثانيا قضاء
او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان ذلك فيعود النزاع في تسمية ذلك قضاء ويجئ ايضا مسقط
هذا التقرير ويجري في الاستدلال على التحرير الاول وتقرير الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف في ان الامر
في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة
او للمرة او للتكرار اذ في المرة للغير انما هو بالتنصيص في اسقاط القضاء على القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل او بعد
حصول الاجزاء حصول الامتثال فلا امر يمتثل به ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذلك ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالاصالة والتكرار
فيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الاعادة الرابعة القضاء يطلق على خمسة معان الاول
الفعل كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واذا قضيتم مناسككم الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء وجب
عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبه عليه او لم يجب كالنائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم او وجب على غيره
كقضاء الولي وهذا هو المعنى المصطلح عليه المنصرف عليه الاطلاق الثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشرع كالاعتكاف

او بوجوبه فوراً كالحج اذا افسد فبطل على الماتى به ثانياً قضاء وان لم ينوبه القضاء الرابع ما وقع من الفاظ بعض الاوضاع المعتبرة فيكا
الشهيد والتسمية يقتضى بعد التسليم انّى مسلما كان بصورة القضاء المصطلح عليه فى فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم المجمع القضاء
ظهراً اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون فى ان اتيان المامور به على وجهه هل يقتضى الاجزاء بمعنى سقوط
القضاء بعد الفائت فهم على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الامر لا يقتضى طلب
الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعناه ان المطلوب به ايجاد الطبيعة وهو كما يصدق باكبر فرد ومنه ايضا
حصوله فحصل المط فلا يبقى طلب اخر فهذا سقط الوجوب ايضا لما مر تحقيقه فى نفى دلالة الامر على التكرار فلو فرض بقائه
حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض والامتثال فقط هو الامر بالبدل دون المبدل
ان ذلك بطل من وجهين الاول ان ذلك خروج عن المتنازع اذ على ما ذكرته يصير امرين وكلامنا فى الامر الواحد والثانى ان المكلف
بالصلاة مع الوضوء مثلاً انما هو مكلف بصلاة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر حيث ان المطلوب بها الماهية لا بشرط فاذا اتى
عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلاة مع التيمم وهو ايضا لا يقتضى الا فعلها مرة وظاهر الامر الثانى فى اسقاط الامر الاول فوقوع
يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم وعدم الدليل كلها يقتضى ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما ترى ان الصلاة مع ظن
الطهارة يقتضى بعد انكشاف فساد الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارجى نعم لو ثبت من الخارج ان كل من سبدل انما يسقط عن المكلف بعذر
البدل ما دام غير متمكن عنه فلو ذكر وجه وانى لك فى اثباته بل الظاهر الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع فى المسئلة الى اثبات الاول
لان الامر مطلق يقتضى القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة تصير فقهية لا اصولية وقد يستدل على المشهور ايضا بوجهين تحرير الاول
انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه بعد ما اتى به اولاً فيلزم ان لا يكون الماتى به على وجهه ثانياً فيلزم تحصيل الحاصل وهو مح وان
كان مكلفا بذلك الامر باتيان غير الماتى به اولاً فيلزم ان لا يكون الماتى به اولاً تمام المامور به هف اما الثانى فظ واما الاول
فهو مبنى على ما حققنا من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب اخر فتحصيل الامتثال الثانى لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل
وبذلك يندفع ما يق ان فعله ثانياً مثل الماتى به اولاً لا نفسه فان ذلك انما يصح لو كان فعله ثانياً بامر اخر كما يستفاد من التحرير
الثانى فى محل النزاع واما على التحرير الاول فلا يبقى طلب امر حتى يستدعى اتيانه ثانياً بحيث يكون غير الاول وما نحن فيه فى ذلك
من ان المط هو الطبيعة لا الافراد ولا شك فى ان تحصيل الطبيعة بعد حصوله او لا تحصيل للحاصل فهو قريب من الهذيان اذ ذلك التنزل
لان يكون فرد جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فرد واحد منها تحصيلا للحاصل الثانى انه لو لم يكتف باتيان المامور به

فى حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانياً لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق او خلاف المفروض ويرد عليه ان منكر الدلالة
على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضى ذلك بحيث لا يتخلف عنه بالذات كما يقول القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من قضائه وذلك
كما اشرنا فى المقدمات وبقى التكرار على القول به انما هو على مقتضى العقل والعادة الا ان يمنع مانع كما مر فى مبحثه ويمكن فيه وليس ذلك
احتج المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء للفائت وهو الحج الصحيح
واتمام الفاسد امر على حدة ولا يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه
وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو امر عليحدة وفيه انه يستلزم للواسطة بين القضاء والاداء
وليس باعادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق فى الجواب يظهر بعد التامل فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل
على ان المطلوب هو الصلاة بالطهور وتجويز الاكتفاء بالظن ما لم يظهر اليقين بخلافه فاذا احصل فيقتضى الفائت فالقضاء انما هو للمبدل بالاصالة
لا للبدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا وانى لم اقف فى كلماتهم على التصريح بما ذكرنا ووجدت كلماتهم مختلطة فى بيان القضاء
فعليك بالتدبر فيما يرد عليك من الفروع لكيلا تخبط والله الهادى **قانون** اختلفوا فى ان الامر اذا كان مقيداً بوقت اذا فات فيه
هل يجب بعده بذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور فمنهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض جديد والحق ان الامر لا يقتضى
الاتيان فى الوقت وجوب القضاء بل يحتاج الى امر جديد وبنى العضدى المسئلة على ان قولنا صم يوم الخميس المركب فى اللفظ ولذا هل هو
من شيئين هل المامور به فيه شيئان فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شئ واحد وقال ان هذا الخلاف عن كون المطلق والمقيد
شيئين فى الوجود الخارجى او شيئا واحدا اعترض على الخلاف فى ان الجنس والفصل متمايزان فى الوجود الخارجى ام لا فالظاهر ان مراده
النظير والا فالقيد اعنى الزمان خارج عن الماهية ورده بعض المحققين بان كونهما شيئين فى الخارج لا يقتضى كون القضاء بالفرض الاول
ولا ينافى كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر اتيانهما مجتمعا فمع انتفاء احدهما ينتفى الاجتماع وكذا لا يجدى كونهما شيئا واحدا
فى نفى كون القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخصوصية لكونه محصلا
للمطلق بلا نظر الى خصوصية الشئ المذكور فلا ينتفى المط بانتفاء هذا القيد فالحق فى كون القضاء بالفرض الاول مستظهر لثبوت الاحتمال
الغير المستلزم للقضاء وعلى المثبت نفى ذلك الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع وان كان يعضده اصالة البراءة عن القضاء
ولكن يعضد احتمال الاخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء فاشتغال الذمة بحكم التكليف يستصحب لا يحصل البراءة منه الا
بالقضاء ولا يكفى فيه البراءة الاحتمالية واحتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفى فى نفى البراءة الاصلية مع ان الظاهر من المقيد هو الفرد

الخاص بشرط الخصوصية وانما هو الظاهر هذا ولكن يرد على العضدي ايضا ان مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض
الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الآخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة
للجنس واما على القول بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدها ينتفي الجنس ونيابة الفصل
الآخر عنه الاصل عدمه كما مر في مسئلة نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم وايقاعه في يوم الخميس او في يوم آخر
يوم آخر غير الخميس يحتاج الى جعل الشارع وما يتوهم ان يوما ما ماخوذ في الصوم فلا ينفع في المقام في شيء اذ الصوم الذي هو عبارة عن امساك
يوم ما يعتبر تقييده بالخميس او يوم ما غير الخميس لا يوما ما مطلقا الذي كان ماخوذا في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الا امساك
يوم ما مطلقا ولا وجود له في الخارج فان شئت توضيح ذلك فاجعل قولك صم الخميس بمعنى امسك في يوم الخميس متلبسا بالشرائط المقررة
ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يصح التنظير ولا التفريع لامكان تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون
الفصل فيمكن الامتثال بمطلق الامساك في المثال المذكور وكذا بمطلق الصلوة ركعتين في قول صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف
نسخ الوجوب كما مر فالحق والتحقيق اما في حكاية الجنس والفصل فما مر من عدم التمايز والا لما جاز الحمل بهو هو وثم لا يبقى الجنس
بدون الفصل وان الاصل عدم لحوق فصل آخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من المقيد هو شيء واحد والتبادر هو الحجة فلا يفهم
من قول الشارع صم الخميس الا تكليفا واحدا والزائد منفي بالاصل فاذا انتفى الخميس فينتفي المامور به بل يستفاد منه على القول بحجية
مفهوم الزمان ومفهوم اللقب وغيرهما الدلالة على العدم ايضا ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع
ولا قولهم ع ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور ونحو ذلك وكذلك الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول
فيه كما فيما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرهما فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسلات الثلث بالقراح لو فقد السدر والكافور
الا ان يثبت بدليل من خارج وقد يستدل على المختار ايضا بان الامر قد يستتبع القضاء كاليومية وقد لا يستتبع كالجمعة
فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح ان لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو ممنوع وقد يوجه
المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه فالتخلف شاهد على عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل آخر فهو مقتض
الا ان يمنع مانع وقد يستدل ايضا بلزوم كون القضاء اداء ومساويا للاول لو كان بالامر الاول فلا يعصي بالتاخير
الخصم يدعي الترتيب لا التخيير والتسوية احتجوا بوجوه الاول ان الزمان ظرف من ضروريات المامور به غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله
في سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع انه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا الثاني ان الوقت كاجل الدين فكما يجب

يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذا المامور به اذا لم يؤد في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين من جهة المصلحة المطلوبة
باقية وهو ابراء الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها خفية ولعل للوقت مدخلية في حصول المصلحة وبالجملة
العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات وتحقيقه الثالث لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه امر
بالفعل بعد الوقت فيكون ما ياتي به في وقته وجوابه ان الاداء لا يكون استدراكا للمصلحة الفائتة وما نحن فيه استدراك للمصلحة الفائتة
قانون الاظهر ان الامر بالامر امر فاذا قال القائل لغيره مر فلانا ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث فيجب ان يقول ليفعل فلان كذا
لفهم العرف والتبادر وحينئذ ان يكون المراد اوجب عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح وان كان ما ذكرنا مستلزما للاضمار وهو
قبيح ويؤيده انا مامورون باوامر الرسول صلى الله عليه وآله نعم بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل واطلع الآمر على
ذلك فيصح ان يعاقبه على الترك وان يذمه العقلاء على ذلك احتجوا بقوله ص مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان
اجماعا وبان الحاكم لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر لم يتعد ولو قال لذلك العبد لا تتجر لم يناقض كلامه الاول والجواب عن الاول
ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبي وتضعيف كونها
تمرينية ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا ان يبيع هذا الفرس فهل لبكر قبل ان يامره عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح
بيعه ام لا واما الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في نفسه ام لا الاظهر لا فان الامر طلب ماهية والمستقبل
فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم اني طلقت زوجتي لا يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المتفاهم العرفي
في مثل الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم المقصد الثاني في النواهي قانون النهي هو طلب ترك الفعل بالقول على سبيل
الاستعلاء ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف ايضا والمنهي عنه الكف عن الزنا فيجري في الامر من حيث
الكف بالذات وهو فعل من الافعال ونهي من حيث انه ملاحظة فعل آخر وهو الزنا وحال من احواله وربما قيل بكونه مشتركا
بين التحريم والكراهة او قدر مشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجهه مما تقدم في الامر واما صيغة لا تفعل وما في معناها
فالاشهر الاظهر انها حقيقة في الحرمة وقيل انها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف لنا
التبادر عرفا وكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر آتية هنا فعليك بالتامل وتطبيقها
على ما نحن فيه وكذلك تظهر ادلة ساير الاقوال واجوبتها مما تقدم وربما يستدل على المشهور بقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا فان
صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريم فعله فدل على تحريم المنهي عنه وفيه لكن هذا انما يتم ان لو قلنا ان صيغة

لا تفعل نهي وهو مسلم ان لم نقل بكون النهي بلفظه مأخوذاً في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت فلا يصدق النهي على صيغة
لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن القراين لا فيما علم كونه للحرمة فلا يكفي صدق النهي عليها في
الحرمة ولا حاجة الى دليل آخر كما مر نظيره في الامر وان لم يكن لفظ نهي ينهى مأخوذاً في معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال
ظاهراً ففيه اولاً ما بينا من ان الحق خلاف ذلك وثانياً ان هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتيج الى الاستدلال
واما في خصوص نهيه صلى الله عليه وآله فصيرورته بذلك مدلولاً حقيقياً له ايضاً محل الكلام بل يصير ذلك من باب الاسباب والعلامات والبعيد
ان مدلول لا تفعل في كلامه يصير كذلك حقيقة بل انما يدل على ان كل ما منعه بقوله لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثاً ان حمل الامر
على الاستحباب مجاز وتخصيص كلمة الموصول مجاز آخر ولا محالة لابد من اخراج المكروهات ولا ترجيح لاحدهما على الآخر والترجيح بالتخصيص
يعارضه لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه والانتهاء عنها على طبق مدلولها ان
حرمة فبالانزجار البتة وان كراهة فبالانزجار تنزيهاً والاعتقاد على مقتضاهما في المقامين وبالجملة المطلوب الاذعان
على مقتضاه ورابعاً انه لا يدل الا على حكم مناهي الرسول وانفهام حرمة مخالفة الله تعالى من حرمة مخالفته بالفحوى لا يدل على دلالة
لا تفعل في كلامه تعالى على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بين الا ان يتشبث بعدم القول بالفصل وفيه ايضاً اشكال
ثم ان صاحب لم ومن تبعه تأملوا في دلالة المناهي الواردة في كلام الائمة عليهم السلام على الحرمة بعد تسليمها في حق الصيغة لما ذكروه في
الامر من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات وصيرورتها من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه هو الجواب عما تقدم
في الامر فلاحظ **قانون** اختلفوا في ان المراد من النهي هو الكف او نفس ان لا تفعل والاقرب الثاني لان صدق الامتثال عرفاً
بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة انه كان شاغلاً الا الفعل فكيف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي
سابق ويمتنع ان يتأثر فيه للزوم تحصيل الحاصل مع ان القدرة متأخرة عنه قلت الممتنع هو تأثير العدم السابق لا استمراره
واثر القدرة يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان رفعه باتيان الفعل فيثبت امكان ابقائه باستمرار الترك اذ القدرة
بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والا لكان وجوباً او امتناعاً فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلاً ومثاباً في
المواقعة الاتفاقية او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته او غير ذلك قلت اولاً انه معارض بالكف
بقصد الرياء وثانياً ان الكلام انما هو على ظاهر حال المسلم وثالثاً انه لا ندعي الكلية بل نكتفي بحصول الامتثال
بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجاً في الترك الى الكف او فعل ضد آخر او لم يكن بل يكفي

بل يكفي في ذلك قوة الداعي اعني بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهي عنه وان لم يكن قادراً على الفعل بل وغير
مستشعر ايضاً ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مقدوراً للزم عدم العقاب على ترك الواجب لامع الكف عنه وهو باطل جزماً فان قلت
على ما ذكرت ايضاً يؤول الكلام الى ان المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي وهو ابقاء العدم واستمراره ولو
كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد تصور تمكنه ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادراً عليه بالفعل ايضاً والا فقد يكون مكلفاً
بالكف وقد يكون مكلفاً بفعل احد من الاضداد الوجودية غير الكف فالذي يكون مقدوراً له هو احد هذه الامور على التفصيل فالمطلوب
انما هو ذلك الامر الوجودي كالامر باحراق الحطب فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار قلت قد مر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب
ونقول هنا ان ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد والمانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور
بلا واسطة فعدم الفعل في الآن الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به بالذات وساير الامور مكلف
بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الآخر وجوابه وعدم حسن الاقتصار على الكف فقط فائدتان الاولى قد
عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده على حذو ما ذكروه في الامر ولنذكر الآن الفرق بين هذا المقام وبين ما
تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف يتوجه القول بالعينية هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع
قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلافه هاهنا وهو ايضاً مشكل لعموم الكلام ثمة ايضاً وعلى
تقدير فهنا اشكال آخر وهو انه على القول بكون المطلوب بالنهي هو الكف يؤول الامر الى النهي عن ضد الكف ايضاً على القول بان الامر بالشيء
يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور الثانية اختلفوا في ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول ونظيره النذر
في منذور ما لو علق الظهار على فعل ليس فيه رضى الله تعالى فترك صوماً او صلاة ومالوا القي في النار ويمكن عن الخلاص فلم يتخلص حتى مات فهو قاتل
نفسه والاقرب القصاص له **قانون** اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين فعن الاكثر انه للتكرار والاقوى عدمه لنا ما مر مراراً
من ان الاوامر والنواهي وغيرهما مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ولا يزيد الهيئة على المادة
الا الطلب الحتمي التحريمي او الايجابي والاصل عدم شيء آخر فمن يدعيه فعليه البيان مع انا نرى بالعيان استعماله في كل واحد من المعنيين
كالزنا وصلاة الحايض ونهي الطبيب عن الضار في المرض فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حجة المثبت
بالدليل احتجوا بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال
كل فرد وكما ان الطلب الايجابي يكفي في الامتثال فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب التحريمي

العموم مع

المهية بشرط الوحدة او بشرط المجموع ايضاً مع كونهما مفيدين للعموم في الجملة فضلاً عما لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو
القدر المسلّم في مبدأ الاشتقاق اذ كما ان المطلوب يحتمل الاطلاق والتقييد كذلك الطلب ايضاً يحتملهما فكما يصح ان يتعلق طلب دائمي
منك عدم الزنا اي مادام العمر او عدم الزنا في شهر او سنة كذلك يصح ان يتعلق طلب في آن ما منك ترك الزنا او طلب في
هذا الشهر منك ترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في
الجملة لا دائماً واين المطلقة من الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهي لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك اللهم الا
ان يتشبث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه في معرض المنع او يتشبث في ذلك بان
طلب الترك مطلق وارادة ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل فوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم وهذا وجه
وجه ولكنه ايضاً خلاف ظاهر المستدل وعلى هذا فما ذكرناه هو دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المعيار في
نظاير المبحث والا فلا منع من الحمل على العموم وح فصلوة اي يوم وما نهيه الطبيب قد قيدا اولاً بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه
ولوحظ مقيداً بذلك ثم وقع عليه النهي ولذلك يجري اطلاقه في ذلك الزمان بالنسبة الى جميع اجزائه وان كان مطلقاً بالنسبة
الى جميع اجزائه اليها ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء حمل مطلقه على الدوام لحصول
الامتثال بعدها بفرد ما وعدم لزوم اللغو والقبيح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجري هذا الكلام في مثل احل الله
البيع كما سيجي هذا ولكن لك ان تمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ايضاً بان يقال لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المطلوب
ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء بالقبيح بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة وربما يكون
الامتثال بترك جميع افراد المنهي عنه في آن ما متأخر عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة
وتكراره على القول بالتكرار هو تكليف واحد او تكاليف فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول مقتضى
الاستدلال على التكرار بان المطلوب منه ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركه دائماً عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات
ومقتضى ما ذكرنا من انفهام التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهي وان عصى بترك
استمراره واما على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التأمل فان تبادر مع تقييد المتروك المفروضة بحسب الاوقات بعضها
ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال بفعل البعض ويترتب العقاب على ترك الآخر والحق على ما
اخترناه حصول الامتثال بالترك في الجملة الا ما اخرجه الدليل كترك الاكل في الصوم وليس ذلك لدلالة النهي بخلاف

بخلاف قوله تعالى لا تقربوا الزنا فان الامتثال يحصل بتركه في شهر او عام او اقل او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال
بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسب تجدده واما الافراد المتمايزة بالمشخصات فلا فمن ترك
الزنا بامرأة معينة وارتكب الزنا مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال لاجل ذلك الترك فان الطبيعة لم يترك مع ان
بالترك الاخر محال لعدم المقدورية لان المقدور ما يتساوى طرفاه فكما لا يمكن تحصيل زمانين في آن واحد لا يمكن ترك احدهما
في آن ارتكاب الاخر وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة رأساً في آن من الآنات ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد
تنبيه كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام واما من لا يقول فلا يلزمه عدم القول به نعم
الجملة فما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور فيه ما فيه مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور
ولا يقول بالتكرار نعم ذهب العلامة في النهاية الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم لمن كان كذلك التلازم بين القولين
فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعي التبادر في الفور ويقول ان العقلاء يذمون العبد المسوف الامتثال في النهي
واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم القول بالفور ايضاً قانون اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في
شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون مورد الحكمين
من جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم متمسكاً بان هذا التكليف محال لا انه
تكليف بالمحال ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقاً بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك محال واما الواحد بالجنس فهو ايضاً مما لا نزاع
في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة ايضاً نظراً الى جعل الحسن والقبح من
مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف كما ان المنع لو فرض في الاول فرط فهذا قد فرط ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب
اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة وذهب اليه جملة من فحول متأخرينا كمولانا المحقق
الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل السيد
صدر الدين وامثالهم رحمهم الله بل ويظهر من الكليني حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضاه بذلك بل يظهر
من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة كما اشار اليه ذلك العلامة المجلسي في كتاب بحار الانوار
ايضاً ونصر هذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو المنقول عن كثير من اصحابنا والمعتزلة وهذه المسألة وان
كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي آثارهم في ذلك

والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلاة في الدار المغصوبة فان المفروض
انها شيء واحد شخصي ومحط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلاة فانه هو الذي كان هو الغصب كما هو جزء الصلاة فهذا الكون شيء
واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلاة مأمور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه لنا على الجواز وجوه الاول
ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلاة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف
بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد
محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو التكليف بالفرد وان كان متعلقا بالكلي
الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بايجاده في الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلم ولا كلام
لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو ممنوع بطلانه جزما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا تمكن من ايجاده
في ضمن فرد فقد تمكن من ايجاده لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان ولا يصير
ممتنعا بدون الواسطة وهذا الكلام جار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا غائلة في التكليف
مع التمكن من المقدمة فان قلت سلمنا ذلك لكنا نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما بنينا عليه الامر يكفينا فان الامر
بالصلاة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلاة فهذا الكون الخاص مأمور به وهو بعينه
منهي عنه لانه فرد من الغصب لان النهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده ولو كان ذلك ايضا من باب مقدمة الاجتناب بمقتضى النهي
فان مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوب
التبعي الذي بيناه في موضعه ولكن غاية الامر ح توقف الصلاة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي وانما اختار المكلف مطلق الكون
في ضمن هذا الشخص مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم ولكن ما ذكرت من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون
كل واحد مما يصدق عليه فرد ما مأمورا به من باب المقدمة والامر وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا لكن تعلق به تخييرا فعاد المحذور
لان الوجوب التخييري ايضا يقبح اجتماعه مع الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بوجوب تخييري كما حققنا لك في مبحث الواجب التخييري والا
لم يبق فرق بين الواجبات العينية والتخييرية وحاصله ان التخيير في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلي
والامر في التخييري بالعكس فوجوب الافراد في العيني توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف به الخصم وثانيا انا نمنع التخيير بين
ما يصدق عليه الفرد بل نقول اذا امر الشارع بالكلي فان انحصر في فرد او انحصر الفرد المباح في فرد فيصير الفرد الشخصي ايضا عينيا

عينيا كما صار الكلي والا فان كان الكل مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففي الافراد المباحة فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوبا ولا انه ملزوم
لطلب الطبيعة اي حصوله في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب في التوصليات بل التحقيق انه قد مر ان الواجب التوصلي يجتمع مع
الحرام على مذاق الخصم لا بد ان يكون معناه انه مسقط عن الواجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك في مقدمة الواجب ان المقدمة التي هي
موضع النزاع في الوجوب وعدمه هي المقدورات المباحة التي كانت من افعال المكلف واما فقد يصير مقدمة الواجب شيئا غير مقدور
بل من فعل غير المكلف مثل غسل الثوب الذي حصل من الغير من دون اطلاعه وقد يكون شيئا حراما ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط
التكليف عنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة مطلقا مطلوبا للآمر وبكل واحد مما يتحقق به الوجوب والحاصل
نعم لو فرض انحصار تحقق الصلاة مثلا في الدار المغصوبة فنحن ايضا نقول بامتناع الاجتماع فلا بد من الوجوب او التحريم فان قلت هذا انما
يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو مم قلت مع ان الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود قد بينا لك في مسئلة تعلق الامر بالكلي
المناص من ذلك على القول بعدمه ايضا فان قلت القدر المشترك المنتزع من الافراد التي من جملتها المحرم كيف يجوز طلبه وكيف يمكن
عن الحرام وتخلص عنه قلت ان ماهية الصلاة المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار انها افراد الصلاة لا باعتبار انها غصب
والمنتزع منها من هذا الاعتبار هو ماهية الغصب الثاني انه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة فان
الاستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكف تعدد الجهة في الوجود الشخصي مجديا للزم
القبح والمحذور وهو مح على الشارع الحكيم مع ان هذا يدل على المطلوب بطريق اولى اذ النهي في المكروهات تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة
اخرى المنهي عنه بالنهي التنزيهي اخص من المأمور به مطلقا بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومن لم يتفطن لذلك ظن ان
العبادات لا يدل على امتناع الاجتماع في المنهي عنه تحريما ايضا لو كان اخص من المأمور به مطلقا ايضا وان امكن اثباته من جهة فهم العرف
كما سنحققه انش ولذلك افرد الاصوليون الكلام في المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لادراجه في المطالب
الاصولية ايضا وجه ولكن المسئلة الآتية انسب بالمطالب الاصولية لابتنائه على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول الكلامية
ايضا على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل ونقول معنى قول الشارع لا تصل في الحمام ولا تتطوع وقت طلوع الشمس ان ترك
الصلاة ارجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل مع المنع من الترك او
عدمه ورجحان الترك والفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان المناهي التنزيهية
راجعة الى شيء آخر خارج من العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلاة في الحمام انما هو عن التعرض للرشاش في

وفي مواطن الجيزة الابرية عن نفار البعير وفي المطابخ عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب فيه او لا منع هذا الحصر
وحجيته وثانيا ان منع كراهة تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون هو بعينه الكون الذي صار فرد الصلاة
فلا مناص عن اجتماع الحكمين في كون واحد فان قلت ان مطلق الكون في معرض الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه هو التعرض
له حال الصلاة قلت ان المتضح ان الصلاة في الحمام منهي عنها لكونها معرض الرشاش فالنهي ايضا تعلق بالصلاة فعاد المحذور
قلت لكن مطلق التعرض للرشاش مكروه والنهي عن الصلاة في الحمام لانه من مقدماته وعلله فيعود المحذور ايضا وثالثا ان الفرق بين قولنا
لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة تحكم بحت فلنا ان نقول ان حرمة الصلاة في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب
وهو خارج عن حقيقة الصلاة واتحاد كون الغصب مع كون الصلاة ليس باوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلاة و
رابعا ان هذا لا يتم في كثير من الكراهات وفي كثير من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهة الصلاة بما لو كان في معرض الرشاش والحكم
بعدم الكراهة في غيرها ايضا في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم كرفع ارياح الاباط في الجمعة لا يستلزم
كون الكراهة دائما لذلك كما ان هذه غير الجمعة هذه العلة فيما ورد من الشرع النهي عنه واما في تشريع الصلاة في مواضع التهمة مما يكون من
جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا بد للخصم ان يقول ببطلانها جزما ولم يعهد ذلك منه ولا مناص له عن
ذلك بوجه فهذا ايضا يدل على بطلان مذهبه الثاني في ان المراد بالكراهة هو كونه اقل ثوابا يعني ان الصلاة في الحمام مثلا اقل ثوابا
منها في غيره ومرادهم ان لمطلق الصلاة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد على ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلاة
في المسجد وقد ينقص كالصلاة في الحمام وقد يبقى بحاله كالصلاة في البيت فلا يرد ما يقال انه يلزم من ذلك كون جميع العبادات مكروهة
لكون بعضها دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلاة في مسجد الكوفة مثلا لانه اقل ثوابا منها في المسجد الحرام وحاصل هذا الجواب ان
مراد الشرع من النهي ان ترك هذه الصلاة واختيار ما هو ارجح منها احسن فان ترك الصلاة في الحمام واختيار الصلاة في المسجد او البيت خير من
ذلك ايضا مما لا يسمن ولا يغني فان الترك المطلوب المتعلق بهذا الشخص من الصلاة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق
الامر بالصلاة مع انك اعترفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد المرجوح عن اصل العبادة فمع هذه المنقصة اما يطلب فعلها
بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور
فان قلت ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا عن غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع
الامر والنهي قلت مع ان هذا تعسف بحت لا يجدي بالنسبة الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على طلب الترك

الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك او كلاهما او غيرها مما ذكرنا على انا نقول ترك الفرد لكونه اقل ثوابا واختيار ما
اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات واما ما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع بالصيام في السفر او
الايام المكروهة فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل آن يصح صلاة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكل يوم من الايام يستحب فيه الصيام
وما يقال ان الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة غالب الناس بل كلهم ان يكون كلهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فان كان المراد
منه انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلاة المكروهة بنافلة وهذا الذي يدفعها فيها هو الصلاة التي كانت وظيفة هذا
الوقت ولم يكلف في الوقت المكروه بصلاة وان كان المراد انه لما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقرر له لا اقل وظيفة بهذا
الوقت المكروه وصار وظيفة الوقت الاخر فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلاة المكروهة من دون بدل مع ان هذا الكلام في
مثل صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فان صوم مثل الغدير يتفق مرة في عرض
السنة ليس مما يخالف العادة ويترفه المؤمنون به بل يتبرك به العشاق ومع ذلك ينهى عنه الشرع في السفر ويريد منه بدله الذي لا وجه
له اصلا بل لا معنى له اصلا كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات المكروهة فهل يترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت المناهي
التي وردت عن العبادات تنزيها كلها انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلق بذاتها وان فرضت تعلقه بذاتها فيمكن
ان نقول ان قراءة القران مكروهة للحائض على التقريب الذي سنبينه في حجية صلاة الحائض من جملة ما نهي عنها لذاتها فلا اشكال عنه
في رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى التكلف اصلا وانما لم نحكم صريحا بكونها كالصلاة للحائض لان المنهي عنه هو قراءة
ما زاد على سبع او سبعين فرجع النهي باعتبار الوصف ايضا والحاصل ان المفروض ان كان تعلق بالذات ففيه عرفت الان انا
نقول برجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية ولا اشكال في واحد منهما فان العقل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة مع قطع
النظر عن الخصوصيات رجحان وللخصوصية التي يكون معها في فرد خاص مرجوحية من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية قد يوازي الرجحان
الثابت لاصل العبادة ويساويه او يزيد عليه او ينقص عنه فعلى الاول يصير متساوي الطرفين وعلى الثاني يكون تركه راجحا على فعله
وعلى الثالث بالعكس ففيما له بدل من العبادات كالصلاة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم ترك الماهية فيختار
غير هذه الخصوصية سواء فيه الاقسام المتقدمة واما فيما لا بدل له كالقيام في الايام المكروهة والنفل في الاوقات المكروهة فنقول
هي اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بل الثاني هو المتعين هنا لظهور النهي عن الفاسد على ظاهر اللفظ
فيغلب المرجوحية اي صار بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويرفعه ولذلك كان المعصومون يتركون تلك العبادات

قوله وان كان لم يحصل القرب الخ اي بسبب العبادة في خصوص ما ورد انه يمكن حصوله بسبب دخوله في ذي المتعبد به وبالجملة هنا مقامات ثلثة فعل الصلاة المخصوصة والاتيان بماهية الصلاة المطلقة في ضمنها والدخول في جملة المتعبدين بسبب الاتيان بتلك الماهية فان فرض عدم امكان حصول القرب بسبب انه صلاة او تحصيل الصلاة فيمكن حصوله بسبب انه اقام صورة العبادة متعبدا

يبعدون عنها والا فلا مع لتفويتهم عن ملكه الرجحان والمندوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمعنى كونها اقل ثوابا من ساير العبادات سيما اذا
لم يتداركه ببدل كما عرفت في دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يمكن بها نية التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد
فيه من رجحان جزما قلت لا نم القدر المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في صحة العبادة وصحتها واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت
واما قصد التقرب فهذا ايضا يمكن بالنسبة الى صحة العبادة وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب والا فلا يقع
اكثر عباداتنا التي لا ثواب فيها اصلا او لم نقربات فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخطرات الغير المنطبقة على الشرع فيها
مع ان قصد التقرب لا ينحصر في طلب القرب والزلفى والوصول الى الرحمة فان من معانيه موافقة امر الآمر فهذه العبادة من حيث انه موافقة
يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية ان الامام موسى بن جعفر ع كان يترك النوافل اذا
اهتم او اغتم كما وردت في الروايات واتفق بمضمونه في الذكرى فترك الكلم والمنى لطيبه مع انه تعالى متكاسلا وعن غلاء وان فعلها ولكن
ارتكبه الامام ع ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا من مثله سيما متكررا وسيما في مثل الرواتب المتاكدة غاية التاكيد
المتممة للفرايض ومع ذلك فلا ريب في حسنها لو فعل بهذه الحالة وجواز قصد التقرب بها واما الفرايض فعدم جواز تركها مع ذلك
فانما هو لحماية الحمى ولئلا ينفتح سبيل تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة الفطاط الدين فان كثيرا من احكام الشرع من هذا الباب
كتشريع العدة مط وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب فلعل صورة العبادة يكفي في صحة قصد التقرب بها لم يثبت له مبطل من اجماع
وان لم يكن ما يحصل له ثواب في الايح فح فان ورد في مثل هذه العبادات المكروهة معارض فلا بد من طرحه كما ورد في بعض الاخبار
الضعيفة ان الامام صام في السفر في شعبان مع انه ليس بصريح في كونه مندوبا بل ربما كان منذورا او بعيد السفر او غير ذلك من الاحتمالات
فاما لا بد من نفي الكراهة فيها لا بد له ادامن القول برجحان تركه مط والاظهر في صوم السفر الكراهة وفي التطوع في اوقات الكراهة
العدم ففيما يثبت الكراهة فالكلام فيه وفيما لم يثبت فلا اشكال الثالث ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من افرادها
وسماه بعضهم بخلاف الاولى فرجحانها ذاتية ومرجوحيتها اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر في المواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه
احد فردي الواجب التخييري وكما انه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلاة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه
وكذلك الوجوب الغيري مع الاستحباب النفسي على القول الآخر فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلاة الصائم مع انتظار الرفقة
والمرجوحات للغير كثيرة في مثل الاتزار فوق القميص للصلاة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحو ذلك وفيه ان المراد بالمرجوحية الاضافية
ان كان مع حصول منقصة في ذاتها ايضا ليستحق الترك بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود المحذور والا فيصير معناه كون الغير افضل

منه وارجح وح نقول ذلك الغير ربما يكون ما يلازم احد الطبيعة في الثواب فيصير ما يلخ فيه مرجوحا بالنسبة الى احد الطبيعة ايضا فيصير ذلك
لاحد الفرد ايضا منقصة ذاتية لا يقال ان هذه المنقصة انما هي من جهة الخصوصية لا من جهة احد العبادة لان ذلك خلاف ما صرح به المجيب فان
جناه عدم اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم في غير هذه الصورة ايضا اعني ما كان مرجوحا بالنسبة الى ساير الافراد التي لها مزية على
الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب اني نقول ح بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركه
او كلاهما الاخير ما ذكرنا في رد ايجاب الشديد فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة ثم منقوض للفعلية الزائدة التي حصلت في الغير
فقد كررت على ما فررت عنه فان المطلوب شيء واحد ولا تعتبر عندك تعدد الجهة فان قلت لما جاز الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف
بالمحال قلت انا نتكلم فيما لو اراد الفعل واختار الفرد وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع انه
لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار ولا تصل في الحمام فاعتبر فيها الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايضا وما بقي الا ان الفارق ان العلة
ثمة عين الغصب وههنا غير الكون في الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان ذلك انما يتم هو بعد تسليم ان الامر في الوجوه اي حرمة
ارتفاع الاثنينية في الحقيقة يرد عليه ان ذلك مبني على الخلط بين ما نحن به القائلون وما يجري فيما بعد فالنهي ثمة تعلق بالصلاة في الدار
المغصوبة لا بالصلاة لانه غصب بعينها والغصب منهي عنه والذي ذكرناه من النقض انما كان من باب الاولوية والاكتفاء بلزوم اجتماع الضدين
مط وليس مثال في العبادات المكروهة مطابقا للمبحث في النوع ولزم مما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان المنهي عنه اخص من المامور به ايضا
ولا شك في تطبيق المثال على المقامين فطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة وطابق بين قولنا
لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة فان كنت تقدر على ان تقول ان المرجوحية في الصلاة في مواضع التهمة اضافية بالنسبة الى
غيره في المثال الاول فنحن اقدر بان نقول مرجوحية الصلاة في الدار المغصوبة اضافية بالنسبة الى الصلاة في غيرها في المثال الثاني والنقض الاول الذي
اوردناه في الاستدلال انما هو بالفقرة الثانية وكلا من المثالين في النسبة اما ذكرته في الفقرة الاولى منه وما وقعت به المعارضة يناسب الجواز
بالمعارضة المعارضة بالفقرة الاولى منه وما وقعت به المعارضة يناسب من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى ولم المثال الثاني في قوله
وكما انه يجتمع اه فيه انه يرجع عن الكلام الاول فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذلك الوجوب والاستحباب وقد اختلط
في هذا المقام ويشهد به التشبيه بالغيري والتمثيل بالاتزار مع ان الكلام في الوجوب النفسي والغيري ايضا هو الكلام فيما نحن فيه
ايضا من المواضع التي اشرنا ورودها في الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بهذه الملاحظة مع ان الاستحباب النفسي
على القول بالوجوب الغيري انما هو اذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة وبعد دخوله فيجب للغير فيختلف الزمان واما على القول الآخر فالاستحباب

الغيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الفرد في حال كون المكلف مشغولا لا انه يستحب الغيري له الا ان يقال يستحب الفرد في ضمن الفرد الذي لا يتم
الا بالغيري وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب كمستحب الغيري فالمناص هو اعتبار تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف لان المكلف به على
مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا تعدد اصلا ومن المواضع التي ذكرها هو الصلاة في المسجد فان المستحب والواجب ايضا متحدان
وكذلك افضل افراد الواجب التخييري فانه واجب من حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث الشخص وما ادري ما يقول المجيب هنا فالا ان يكون
في الفرد المرجح اللهم الا ان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وان كان فاقدا لذلك الرجحان والمزية واتفق به الفقهاء
من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذلك الوضوءات ونحو ذلك واضطرب كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كثير منهم الى
والحق بعيد عن الصواب الا على ما اخترناه فلا اشكال وقد حققنا ذلك في كتاب مناهج الاحكام الثاني ان السيد اذا امر عبده بخياطة
ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون
واجيب عنه بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا
من مفهوم الخياطة بخلاف الصلاة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا نعلم ارادة
الخياطة كيف ما اتفقت وفيه ان هذا الكلام بظاهره مناقض لمطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه
اتفق هو معنى المطلوب هو الطبيعة وايضا فان الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب
جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم الا ان يقال مراد المجيب ليس وجوب الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا منع قوله باي
وجه اتفق وفيه ما اشرنا من لزوم المحال وارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا كان الواجب او غيره نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب
لا ان الواحد يصير واجبا وحراما وليس مناط الاستدلال نفس الصحة بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك
ويقال بانه صحيح من جهة اسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع فلا يدل اطلاق الصحة على جواز الاجتماع مطلقا بل مناطه ان الاعتبار العرفي
للامر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل من قوله مطيع عاص لجهتي الامر والنهي صريح في ان حصول الاطاعة عن جهة موافقة
الامر لا ان الحرام سقط عن الواجب فلا فائدة في هذا الجواب وبالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح
اذا اريد به سقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على المذهب المنصور فيصح بارادة ذلك وارادة حصول الاطاعة من جهة كونه من افراد
المامور به في بعض الاحيان ايضا هذا كله مع ما ذكرنا ان وجوب العزم من باب المقدمة فيكون هو ايضا توصليا سيما وفي البحث الى
هو الكون الذي هو جزء الصلاة وجوبه بالنسبة الى اصل الصلاة توصلي كما ذكرنا في مقدمة الواجب نعم قد يكون للتخيير وجوب غيري

غيري ايضا كما اشرنا في ذلك المبحث وبسببه يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة فيه ان كل كون كحركة الاصبع
وادخال الابرة في الثوب واخراجه عنه جزء للخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في كلام
المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلاة ايضا ولا ريب ان مراد
المستدل المنع عن جميع صور الكون في هذا المكان او ما ينتهي عليه الخياطة لينطبق على مدعاه قوله حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت
فيه ان اهل العرف قاطعون بانه ممتثل ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء انه الذم ولكن لو عاقبه على الكون
في المكان لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان مراده الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليس مطلوبه لكان لما ذكره وجه واما مع
عدم العلم بارادة الخياطة كيف ما اتفقت فمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة في المثال فلنمثل بما ذكر
بعض المدققين بامر المولى عبده بخياطة ثوب في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا امتثل المعتاد المذكور الا في الحرم يكون
عاصيا مطيعا من جهتين احتج بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد
المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين
هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك والكون الذي هو جزء الصلاة في الدار المغصوبة شيء واحد يمتنع
ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فتعين بطلانها وايضا كيف يجوز على الله تعالى ان يقول للمصلي اذا اراد الصلاة في الدار المغصوبة
لا تركع فان ركعت لعاقبتك ويقول ايضا اركع هذا او غيره والا لعاقبتك اقول يظهر الجواب عن ذلك بان ما يتعلق به الامر والنهي
هنا ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر بالصلاة من حيث انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي
عن الغصب الذي بعينه هو الكون الذي هو جزء الصلاة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يردا الا مطلقين والكلام انما
في الامر والنهي هنا تقييد بيان لا تعليلي كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة مع قوله مع
بعدد في الواقع امرين اه ان اراد بذلك لزوم تعددهما في الحس ففيه منع ظ وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان ولم
احد كقيفين في الخارج لسبب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا ايضا بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر الحس في الخارج ولكن
كاف في اختلاف المورد وقد عرفت وروده في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة
تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في نظر الحس مطلقا وكذلك المركبات وغيرها تمام قوله وايضا كيف يجوز اه قد عرفت ان الله تعالى
لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم باعتبار

وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك سقط عن المباح كما اشرنا والتكليف الباقي هو حال الفعل على تسليم تعلقه
الفعل انما هو باتمام مطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصية ولشبهها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم
بعد اف الامر المحيط بجميع افراد المأمور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما به فمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد
المأمور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث مستدرك من جهة ما ذكرناه من كون دلالة الواجب على مقدماته تبعيا ومن باب الاشارة وان
محاورات الشرع على طبق محاورات العرف والمعتبر في الدلالة هو المفهوم من اللفظ وهو مستدرك حسن لكن نجيب عنه بان المأمور به هو الطبيعة
لا الفرد ولا نقول نحن ان هذا الفرد مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما رخص الشارع في
ايجاد الطبيعة مطلقا وامرنا بايجادها في ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت
كاشفا للحجاب عن وجه المطلب ورافعا للنقاب عن لثام المحجوب انه لا استحالة في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبة ولا ارضى بايجادها
ضمن هذا الفرد ايضا ولكن لو عصيتني واوجدتها فيه عاقبتك لما خالفتني في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر
المنهي شيء خارج عن العبادة فهذا امر مع مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لانها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد
وارتفع الظلام فان قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب انما في الاتيان بالطبيعة
الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه ثم ان ههنا تنبيهين الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع
الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون شيء واحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون
فكلا فان قول الشارع صل مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما صدق عليه المأمور به كما مر وقوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة
كل ما صدق عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي الا لزوم ارجاع احدهما الى الاخر
بوجه ما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاروه بل يمكن ان نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلاة كما ان نقول
الصلاة واجبة الا اذا كانت محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض المتأخرين الى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع في هذه المسألة
ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقا في الصلاة فلا بد من الترجيح والمرجحات الخارجية وقد ذكروا في وجه ترجيح
النهي وجوها منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مسلم اذ في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين ومنها ان النهي
اقوى دلالة لاستلزامه نفي انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد مر ما يضعفه في مبحث تكرار النهي ومنها ما قيل ان الاستقراء
يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه

وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم في مثل ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل اخر مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها
بخلافه ههنا بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجس واجب وترك الوضوء حرام مع ان ذلك على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع
معارضته باصالة البراءة وكذلك ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال هو معارض بما دل على اصالة الاباحة فيما تعارض فيه
النصان وبالجملة فلا بد من مرجح يطمئن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة او البطلان الثاني ان ما عنونا به القانون هو الكلام
في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون الاخر كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة
فقد مرت الاشارة الى جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة وان فهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين
مثل من دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال الاول انه مأمور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه عاص لكن
لم يتعلق به النهي عن الخروج والثالث انه مأمور به ومنهي عنه ايضا ويعصي العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر
افاضل متأخرينا بل هو ظاهر الفقهاء وهو اقرب فانهما دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف كما في
العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وسنبينه او العقل كما لو دخل في دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما
لا يطاق فهو مأمور بالخروج لا غير واما فيما نحن فيه فانه وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته اذا كان
الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا وان فاتت استطاعته لا يقال ان الخروج
اخص من الغصب مطلقا وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج
بل لانه تخلص عن الغصب كما ان الكون في الدار ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر ان
ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج في بعض
فان قلت ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض
فلو فرض ورود الامر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الوجود لامكان ان يتخلص بوجه اخر اما بان يحمله غيره
على ظهره ويخرجه من دون اختيار او غير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على تصريح بها في كلامهم واما القول الاول فاختاره
ابن الحاجب وموافقوه مستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما
شرطه من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المأمور به الذي لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه
لتخصيص النهي بذلك الامر فالنهي باق بحاله ويلزمه حصول المعصية ايضا واما القول الثاني فاختاره فخر الدين الرازي وقد ان

حكم المعصية عليه يستصحب مع الاجابة للخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا في ترك المأمور به او فعل المنهي عنه فاذا انتهى فلا معصية مع ان النهي لما
يستصحب ولا وجه لتخصيصه بكلام ثم النهي حين التكليف من قبيل التكليف الابتلائي والتنبيه على استحقاق العقاب لا الطلب للترك في غير المنهي
مع علم الآمر بانه لا يمكن حصوله مع انتفاء الامر ومراد المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج وقد يوجه كلامه بوجه آخر بعيد **قانون**
اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال والتحقيق يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالعبادات
ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة فيها اصلا او علمت في الجملة واحتياجها
الى النية وهو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان مقتضى الامر لا يحصل الا بقصد الطاعة في العرف والعادة والموافقة الاتفاقية
لا يكفي نعم لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكنه لغوا فيسقط لمرفقته لا لاتفاقية الاتيان بالفعل
ثانيا لا لان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي ما لم يحتج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات كغسل
الثياب والاواني او من العقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب الا بالاجتناب
وحصول العقاب في اتيانها واتيان المعاملات على الطريق المحرم ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب باجبار غيره عليه او كونه
غير مسلم من دون اطلاعه باعادة الغسل وكذلك ترتب الآثار على الافعال المحرمة في المعاملات كترتب المهر والارث والولد لمن وطئ
زوجته في حال الحيض وغير ذلك الثانية الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها
الصحة والاصل عدمها وعدمها يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم واما
تمسك بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان مراده من الاصل العموم او مطلق القاعدة وان كان مراده
غير ذلك فهو سهو الا ان يراد به اصالة جواز اعطاء ماله بغيره واخذ مال غيره مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد
الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الآثار وما يقال ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى آخر والمراد به ان ما تحقق صحيحه وعلم
في نفس الامر ولم يعلم ان ما صدر في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر عن مسلم لا بمعنى ان صحة احدى المعاملة ثبت بمجرد
فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم يحمل على الحلال اذا صدر عن مسلم لا ان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية
والحرمة حتى يثبت التذكية الصحيحة وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت وقوع التذكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول عليه بالادلة
المتينة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة الثالثة محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعد ما ورد عن الشارع له جهة صحة ثم ورد النهي
عن بعض افراده او خوطب به عامة المكلفين ثم استثنى بعضهم عنه فمثل الامساك ثلثة ايام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع

في شيء اذ الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكر فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الكفر فيدل عليه عدم الدليل وما
ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المأمور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحدا في الوجود او لا ايضا خارج عن هذا
ولذا افرده بالعنوان وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المأمور به والمنهي عنه او المأمور والمنهي عموم وخصوص
مطلق ثم اعلم ان النهي المتعلق بالشيء من العبادات والمعاملات اما يتعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج
او لشيء مفارق له متحد معه في الوجود او لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود والمراد بالمتعلق به لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة
او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك مثاله النهي عن صلاة الحائض وصومها ونحو ذلك
لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلاة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلاة الكائنة حال الحيض فالنهي انما تعلق بها بوصف وقوعها
ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في
الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد وبذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي
الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه يلزم ان يرجع الحق عما فهمه اولا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا
اي نفي الصلوة الحاصلة في حال الحيض خبر عنها فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرا في مثل المثال الذي اعتقد بين لانا نقول ان الحيض من
مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكر في التاييد من جعل القيود من متعلقات المادة ثم سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود
الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية عرفية عامة بان يكون المراد ان الصلاة منهية عنها ما دام حائضا فليس معناه انها منهية عن
الصلاة الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال الحيض عن الصلاة والحاصل ان المنهي عنه لنفسه انما هو بعد ملاحظة حال المكلف
لا مطلقا فالطاهر مكلف بالصلاة والحائض منهية عنها واما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف ايضا كالامساك ثلثة ايام
فيما هو في صورة العبادة والزنا والقمار فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا ومثال المعاملة المنهي عنها لنفسها نكاح
الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد لسفيه ونحو ذلك ونظيره وجه مما تقدم في صلاة الحائض ومثال المنهي عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم في العبادة
وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع نفس الايجاب والقبول لا ناقلين للملك والا فعلى القول الآخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي
عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه ولجزئه ولشرطه الى آخر الاحتمالات ونظير حكمها بملاحظة احكام صور الاقسام وكذلك الشرط واما
المنهي لشرطه فاما بان يكون لفقدان الشرط كالصلاة بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيه
او لكون الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم او المفارق او غيره من الاحتمالات مثل كون الستر غصبيا في الصلاة والوضوء بالماء المغصوب

للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة واما المنهي عنه لوصفه الذي هو بمنزلة الوصف اللازم كالجهر والاخفات في القراءة
فانه لا ينفك عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم وكالنهي عن صوم يوم النحر فكون الصوم في يوم النحر وصف لازم
وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان المنهي عنه ذلك البيع
لوصفه الذي هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النحو وكالنهي عن ذبح الاضحية وعن البيع المشتمل على الربوا واما المنهي عنه لوصف كلي
فهو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار الغصبية وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها و
مميزاتها لعدم كونها في هذه الدار من احد مقوماته كالدار الاخرى والمكان الاخر لكنه اعتبار كونها دار الغير وكونها غصبا
لا مدخلية له في ذلك والظاهر ان قوله لا تصل منفكا ايضا مثل ذلك اذا لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة
في الشيء وجودا ولا عدما فهو نهي عن وصف خارج ايضا كالنهي عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا وبيع تلقي الركبان واما
المنهي عنه لشيء مفارق اتحد معه في الوجود فكقول الشهيد ولا تغصب والنهي عن المكالمة مع الاجنبية واجراء صيغ البيع مع
القول بكون المعاطات بيعا وكالبيع وقت النداء ان قلنا بان النهي انما هو عن تفويت الجمعة والا فهو من القسم الاول واما المنهي عنه
لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود كالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع
في هذه المسئلة ذكرناهما تطفلا وقد تقدم الكلام في الاول منهما مستقصى وكلام القوم في تفصيل الاقسام والامثلة مغشوش
مختلط اعرضنا عن ذكره والكلام فيه وانما استوفيناها لذلك والا فلا تفاوت في الحكم بين تلك الاقسام في محل النزاع الاول
الآتية الرابعة اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين هو موافقة الامر للشريعة وعند
الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع ما لو نذر ان يعطي من صلى صلوة صحيحة درهما فهل يبر ان اعطى من صلى ظانا
الطهارة اذا ظهر له كونه فاقدا لها في نفس الامر فعلى الاول نعم لانه موافق للشريعة ومطابق للامتثال بما امر به الشارع في حاله
وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما قيل انه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الامر
المظنون الطهارة وان الذي لا يسقط قضائه هو الصلوة مع اليقين بالطهارة فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى
كل التكليف الحتمي وقوعه على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة ويقينها لا يؤثران في
صلوة الظهر بحسب النوع وقد يجاب بان ذلك الاعتراض يبتني على كون القضاء تابعا للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت
القضاء بهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة بالفرض الجديد ايضا على المعنى المصطلح الا مع فوت هذه الصلوة ايضا فهي مسقطة للقضاء

للقضاء على القولين والظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا وفي نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة ايضا مسقط للقضاء ظنا
فلا بد على مذهبهم اما القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه فيصح في آن دون آن آخر كجعله
مراعى فلا يوصف بالصحة فيما ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او بكونه صحيحا ويحكم عليه بالصحة الى ان ينكشف الفساد من اول الامر
وكلامهم في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاصح الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة والظن والا فالتكليف
في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلوة هي الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس
الامر مقام اليقين به بتجويز الشارع فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بفوت الاداء لان المكلف
يجوز له التعبد بالظن ما دام غير متمكن من اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة واجبة
على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة في الوقت ايضا بل بطريق اولى فما سقط القضاء في تعريفهم كناية عن عدم اختلال المأمور به
بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من جهة عدم حصول الامتثال فيجب اعادته مطلقا فلا يكون القضاء
تابعا او ثبت امر جديد بالفعل خارج الوقت ايضا وفي الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما من جهة امر جديد وان حصل الامتثال
ظاهرا او المراد من قولهم ما اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء بعد ان فرض له قضاء فلا يرد النقض في عكس التعريف بصلوة العيد الصحيحة
ان اريد مما سقط القضاء في الحد هو ما ثبت له قضاء في الشريعة ولا في طرده بفاسدته ان اريد مما سقط القضاء ما سقط معه القضاء
وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء واما في العقود والايقاعات فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كتملك العين في البيع
وجواز التزويج باخر في الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة بذلك ولا باس به فلا بد من بيان المراد من الاثر في العبادات
عند الفقهاء وعند المتكلمين بانه حصول الامتثال او سقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقايسة
وهو مرادف الفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون الفساد عبارة عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوي فيصح عندهم
مع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل في العبادات بالصلوة
في الدار المغصوبة وللفاسد بصوم العيد ووجهه غير معلوم الا انه لا مشاحة في الاصطلاح ان كان بناؤهم على تغيير الاصطلاح
اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال في المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد مطلقا والثاني عدمها مطلقا نقله فخر الدين عن اكثر اصحابه والآمدي
عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات لا في المعاملات مطلقا وهو مذهب اصحابنا وبعض
العامة الرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد وابن الحاجب واتباعه الخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة وقد نسبه بعض

لأصحاب إلى أكثرهم والأقرب القول الثالث لنا على دلالته على الفساد في العبادات أن المنهي عنه ليس بمأمور به فيكون فاسدا إذ الصحة
في العبادات هي موافقة الأمر ولا يمكن ذلك الآمر لا امتثال إذ لا أمر فلا امتثال فإن قلت إن هذا إنما يتم لو لم يكن أمر أصلا ولكن الأمر
موجود وهو الأمر بالعام فيكفي موافقة العمومات في الصلاة في الدار المغصوبة وإن لم يكن مأمورا بها بالخصوص لكنها مأمور بها بالعموم
فيثبت الصحة وهي موافقة الأمر بل وإسقاط القضاء أيضا لأن القضاء المصطلح لا يتحقق الأمر فإن المأمور به كما مر الإشارة في
مبحث دلالة الأمر على الإجزاء فلا مانع من كونها مأمورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما أشرنا في مسألة اجتماع الأمر والنهي قلت نعم
لا يستحيل العقل ذلك ولا مانع أن يقول الشارع صل ولا تغصب في الدار المغصوبة ولكن لو صليتها فيها لعاقبتك على إيقاعها فيها
ولكنك أتيت بمطلوبي ولا بد للغة أيضا على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع فيه أيضا ولكن المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص
بمعنى أن هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب والعرف إنما هو المحكم لأن المنهي عنه مخصص لصفة دون الموصوف كما يقوله الحنفية هذا في غير المنهي
عنه لنفسه وأما فيه فالتخصيص فيه أظهر وأوضح لأن التخصيص فيه بالنسبة إلى المكلفين لا التكليف كما أشرنا وأما النقض بالمعاملات بأن النهي
أيضا قد يكون واجبا وقد يكون مستحبا ولا فرق من الإباحة ولا ريب في تضاد الأحكام فلا بد فيه من التخصيص أيضا ففيه أن منافاة الوجوب
والاستحباب للتحريم لا ينافي صحة المعاملة بمعنى ترتب الأثر فالمنافاة بالنسبة إلى الوجوب والاستحباب في العبادات وبطلانها من جهة
الكيفية بمعنى عدم الثواب أو حصول العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتب الأثر وكذلك الكلام في الإباحة فإن منافاة التحريم معها لا ينافي
ترتب الأثر عليها وسيجيء تمام الكلام وأما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلأن مدلول النهي إنما هو التحريم وهو لا ينافي الصحة
بمعنى ترتب الأثر كما لا يخفى فيصح أن يقال لا تبع بيع الملاقيح ولا بيع المنابذة ونحو ذلك ولكنك لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا
لك والمثمن ملكا للمشتري وما يقال إن التصريح بذلك قرينة للمجاز وإن ظاهر النهي ليس بمراد ففيه أن القرينة دافعة للمعنى
من اللفظ ومنافية له كما في يرمي بالنسبة إلى الأسد ولا منافاة هنا ولا مدافعة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالته
من جانب الشرع أيضا كما سيجيء وأما اللغة والعرف فكذلك أيضا لعدم دلالته على الفساد بأحد من الدلالات أما الأوليان فظاهر وأما الالتزام
فلعدم اللزوم وقد يقتضي بأن ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات منحصرا فيما يناقض التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره وذلك
أن المعاملات ما لم يخترعه الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فما يجوزه الشارع وقرره وأمضاه فيترتب عليه الآثار الشرعية سواء كان
ذلك الأثر أيضا ثابتا قبل الشرع أو وضعه الشارع وما لم يجوزه فلا يترتب عليه الآثار الشرعية فإن كان تجويزه بلفظ يناقض
التحريم مثل الحلية والإباحة والوجوب ونحو ذلك في أحل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن أكل المال

بالباطل وأوفوا بالعقود ونحوهما فالنهي في مثل ذلك يدل على الفساد لأن النهي يدل على الحرمة فإذا كان بيع مخصوص حراما
أو عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما أحل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والحرمة والوجوب
فيخصص عموم أحل وأوفوا مثلا بذلك فيخرج عما يثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه إلى الأصل وهو عدم الدليل
على الصحة وقد مر في المقدمات أن عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة أخرى لا ينافي التحريم فلا يدل
كما في قوله إذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر للحرمة في حال الحيض ونحو ذلك وهذا إنما يتم بناء على ما سلمنا
وحققنا من أن التبادر في عرفا والفهم التخصيص وإلا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في غير ما كان المنهي عنه نفس المعاملة
بعينها ولكن يرد عليه بأن انحصار المقتضي في البيع في مثل أحل ونحوه ثم لم لا يكون المقتضي فيه مثل قوله ع البيعان بالخيار ما لم يفترقا
وكذلك سائر العقود ولا يمكن التمسك بأصالة تأخر ذلك إذ الأصل في كل حادث التأخر فإن قلت لما كان الأصل في المعاملة
الفساد كما مر في المقدمات فهو يعاضد كون المقتضي مما يوجب الفساد ولأن غاية الأمر تعارض الاحتمالين وتساقطهما قلت
لا تعارض بينهما ولا تنافي حتى يوجب الترجيح وللأصل إعمال الأعم من الدليلين مع الإمكان فيخصص عموم أحل ويبقى مدلول قوله ع
البيعان بالخيار بحاله مستلزما للزوم بعد الافتراق وإن كان حراما وقلما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك ثم إن ذلك
المفصل جعل ذلك عذرا للفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والأنكحة ردا على من ادعى إجماع العلماء على دلالة النهي على
الفساد حيث يستدلون في جميع الأعصار والأمصار بالنهي على الفساد ووجه كون ذلك الاستدلال إنما هو في الموضع المذكور لا في كل
موضع وأنت خبير بأن أكثر ذلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت أن التحقيق أن النهي لا يدل على الفساد فيها
مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد إلى دليل من خارج من إجماع أو نص أو غير ذلك من القرائن احتج القائل بالدلالة مطلقا
في العبادات والمعاملات أن العلماء كانوا يستدلون به على الفساد في جميع الأعصار من غير نكير ورد بأنه إنما يدل على الفساد
والحق في الجواب أن عمل العلماء ليس بحجة إلا أن يكون إجماعا وهو غير معلوم وبأن الأمر يقتضي الصحة والإجزاء والنهي نقيضه
والنقيضان مقتضاهما نقيضان فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه منع جريان عدم جريانه فيما ليس مقتضيا
الأمر وأن جريان المقابلة باطلة لأن الأمر يقتضي الصحة لأجل موافقته والإتيان والفساد المستفاد من النهي لو سلم
فإنما هو لأجل مخالفته وتسليم التناقض أو جريان التناقض في الاستدلال على مطلق التقابل إنما يمنع كون مقتضى النقيضين
متناقضين أو متقابلين إذ قد يشتركان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي الصحة لا أنه

يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد ايضا هو الثاني في مقتضى الدليل هو الاول حجة القول بالدلالة شرعا فقط استدلال العلماء
كما مر ومر جوابه مع ان ذلك الاستلزام كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية كما يظهر من بعضهم ايضا في معرض
المنع واحتجوا ايضا بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان
كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا فكان الفعل وعدمه سواء فيمتنع النهي لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو
اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت
في الصحة ممنوعة لخلوه عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة وجوابه ان كون مصلحة
امر النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الآثار بالنسبة الى عدمه فترك الفعل اولا راجح على فعله اما لو فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح
على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم الترتب فيما ان المصلحتان تابعتان للنهي
وترتب الاثر بالذات لا انه يعرض مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهمه المدقق الشيرازي وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار من صحة
عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضاه به معللا بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان فيه معصية بالنسبة اليه
تعالى وكان منهيا عنه فيكون فاسدا وفيه انه على خلاف المطلوب ادل فان المراد من المعصية في الرواية لا بد ان يكون هو مجرد عدم الاذن
والرخصة من الشرع والا فمخالفة السيد ايضا معصية والحاصل انه لما لم يكن في مثل هذا العقد اذن من الله من جهة العمومات وغيرها مما يدل
على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر وبالجملة المراد ان ليس العقد خاليا عن مقتضى الصحة وان كان معلقا
على اذن المولى ايضا واحتجوا على عدم الدلالة لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو مسلم
في المعاملات على ما حققناه واما في العبادات فقد بيناه ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد
من مقتضيات التحريم وهو مدلول النهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والذي يفيد
التحريم انما هو من باب الاستلزام العقلي او انه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم ايضا شرعيا فقط حجة القول بعدم الدلالة
مطلقا هو عدم استحالة النهي ثم التصريح بالصحة كما مر ويظهر الجواب عما مر واما القول الخامس فلم نقف له على حجة يعتد بها وتكميله استنتاجا ودليله
والجواب عنه مما تقدم تذنيبات الاول انهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم
يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه في يوم النحر ويلزمه القول بكلية البيع الربوي والمبيع به بعد اسقاط الزيادة وذهب اكثر
المحققين على انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما حققناه من فهم العرف في التخصيص ولو كان العقد لا الحكم وبناء على ظاهر ارجع

ارجع الكراهة الى الوصف في الذي هي التنزيهية دون التحريمية لعله هو ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه لنا في المنهي عنه لشرطه ان كان
من جهة فقدان الشرط فليس الفساد فيه من جهة النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار جزئه بان الشرط
بان يكون منهيا عنه لوصفه او لجزئه او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايضا مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي ويكون النهي دالا على
الفساد في الجملة ايضا اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ولم يكن وجوبه توصليا كغسل الثوب في البدن ونحو ذلك ولا يضره كونه منهيا
عنه نعم انما يصح فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء وبما ذكرنا في مسألة اجتماع الامر والنهي يظهر ان هذا الاشكال يجري في المنهي عنه لجزئه ايضا
في الجملة فراجع وتامل قوله افرط ابو حنيفة وصاحباه فقالا بدلالة النهي على الصحة وهو في غاية الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم
وذلك ليس عين الصحة ولا مستلزما لها بوجه من الوجوه والظاهر انهم ايضا لم يريدوا ان النهي يدل عليها بل مرادهم ان النهي يستلزم اطلاق
الاسم فقول الشارع لا تصم يوم النحر وللحائض لا تصل يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذلك الصلاة والاصل في الاطلاق الحقيقة
وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي ثبت لها حدود وشرائط من الشرع اسامي للصحيحة منها فلو لم يكن مورد النهي
صحيحا فلم يصدق تعلق النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك فهو باطل اذ نحن نجزم بان المنهي عنه امر
شرعي وفيه اولا منع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلاة المعتبرة بكونها صلاة اي يعني مثلا بل المراد ان ما يعني
عن مطلق الصلاة الصحيحة فان قالوا ان اي يعني ان ما تتمكن من الصلاة اي معها للشرائط اولا وثانيا فلان لاستلزامه طلب غير المقدور
لا تستلزم تصحيح اي الصحيح واستمرار العدم مع عدم القدرة على الايجاد لا يكون في مقدورية فتعين الاول والنهي لا يدل على الفساد
في بقية على صحتها قلنا نحن ننكر الاول ونقول انها متمكنة من الصلاة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم يكن صحيحة بالنسبة الى خصوص اي يعني
ولا ريب ان الصلاة اي معه للشرائط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى سائر المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك الايام وعدم
تمكنها من الصلاة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامتناعها عنها انما هو بهذا المنع والنهي وطلب الترك الممتنع بهذا المنع لا المانع منه مع ان
قاعدتهم منقوضة بصلاة اي يعني ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيص الدليل القطعي مما لا يجوز وحمل المناهي الواردة عن صلاة
اي يعني على المعنى اللغوي غلط لانه بعيد عن غاية بالاتفاق وكذا حمل النكاح على مجرد الدخول ارتكاب خلاف ظاهر لا دليل
عليه الباب الثالث في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان المقصد الاول في المحكم والمتشابه قانون اللفظ المفيد ان
لم يحتمل غير معناه فهو نص وهو الراجح المانع عن النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما هو مطلق الرجحان المحكم
وان تساويا فهو المجمل والمرجوح المقابل للظاهر هو المؤول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه وقد التزم التعبير

المفيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد تحرير هو ان الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التى وقع بها التخاطب فقد يكون
قيدنا بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثله
الظاهر بلفظ الاسد للمجاز بالقرينة ولم يمثل للنص وقال شيخنا البهائى فى زبدته اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا
فالراجح ظاهر والمرجوح مأول والمساوى مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه ومثل الشارح الجواد للنص بالسماء والارض
وللظاهر فى اواخر الكتاب بالاسد والغائط والصلاة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائى فى اى شىء عين قوله
لغة اى بحسب متفاهم اللغة نحو له ما فى السموات وما فى الارض فقوله لغة قيد لهما ويجوز ان يكون قيدا للفعلين معا اما جعله قيدا
للاخير اعنى يفهم دون الاول فلا لفهام الاحتمال العقلى كثير التعرض انتهى ثم مثل فى الحاشية ايضا للظاهر والمؤول بقوله تعالى
فامسحوا برؤسكم وارجلكم بحملها على المسح ظاهر وعلى الغسل بتخفيف كما فعله فى الكشاف مأول وفى كلام العميدى تخصيص التقسيم بالدال
بالوضع لغة فلا يشتمل المجازات وكلام غيره اعم وهو اقرب لان المجازات ايضا تنقسم الى هذه الاقسام فان القرائن قد تفيد
القطع بالمراد وقد لا تفيد الا الظن وقد يكون مجملا ثم ان كلام القوم ههنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء والارض والاسد
بكون الاولين نصا والثالث ظاهرا لا يخلو عن بحث اذ احتمال التجوز هو الداعى الى ظنية الدلالة وكون اللفظ ظاهرا وهو قائم فى
السماء والارض كما لا يخفى اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادى فان القطع وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر
والاحاد وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبى وافادة المراد من اللفظ فى الكلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال
المجاز فى اطلاق الاسد فى قولك رأيت اسدا بارادة الرجل الشجاع وينفى باصالة الحقيقة فكذلك يجوز فى قولك بالنظر الى السماء او
الارض بارادة مطلق العلو والتحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس فى محله ولعله غفل عن مراد شيخنا
البهائى بتمثيله بقوله تعالى له ما فى السموات وما فى الارض والفرق واضح وتحقيق المقام ان هذا التقسيم لا بد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ
مطلق حقيقة كان او مجازا ولا بد ان يناط القطع فى الارادة والظن بها بالقرائن الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة
موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان ثبت القرينة على عدم ارادة المجاز فيقطع بارادة المعنى الحقيقى واذا لم يكن هناك
قرينة على نفى التجوز فباصالة العدم واصالة الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقى من اللفظ قد يكون قطعيا وقد
يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا البهائى ان السموات والارض فى هذا التأليف يفيد فى المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو ايضا
مؤيد بما مر من الاصحاب ارادة العالم العلوى والسفلى وان احتمل على هذين المخلوقين ايضا من باب عموم المجاز وان اراد مجموع الكلام فكذا

فانا ما يرى فيه الظهور ثم ان مراده من التقييد بقوله لغة لا بد ان يكون هو ما قابل العقلى لا اللغة فقط ثم ان اراد بهذا التقييد جواز الاحتمال
العقلى بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل
له فيما نحن فيه اذ الكلام فى الاستعمال الخاص وان اراد تجويز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحته فهو لا يتحقق بالنظر
اليه بملاحظة تلك اللغة ايضا ومع كونه غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم ايضا اذ الغلط فى الكلام لا يصدر عن الحكيم الذى كلامه
الاصوليين على كلامه وان اراد بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظاهر مختلفة وذلك لا يخرج الاظهر نصا بالنسبة
الى الظاهر وهكذا ولا يحصل التغاير التغاير فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يكون
بحسب القرائن الخارجية ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهور امور اضافية فقد ترى لفظا يسمى نصا اى خاص
والعام ظاهرا وقد يطلقون القطع على الخاص والظن على العام مع ان اى خاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة
المجاز من اى خاص ايضا من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازى فلاحظ اكرم العلماء ولا تكرم الاشتقاقيين
لاحتمال ارادة البصريين من الاشتقاقيين دون الكوفيين واحتمال ارادة الصرفيين منهم لمشاركتهم فى العلم فالمراد بالنصوصية
بالنسبة الى العام يعنى ان دلالة الاشتقاقيين عليهم قطعى من حيث تصدر بهم فى الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة
العلماء عليهم فان دلالته عليهم انما هو بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان الا الظن المقصد الثانى فى
المنطوق والمفهوم وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة فى الاصطلاح
فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ فى محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة فان
المعيار فى الفرق بينهما هو كون حال المدلول اى الموضوع فى محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او الوصف فلا يتم
حينئذ قوله فى محل النطق حالا عن الموصول الا بارتكاب نوع من الاستخدام ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع
يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام فى الضمير المجرور وكيف كان فالامر فى ذلك سهل فالمهم بيان الفرق
فنقول ان المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام شىء مذكور او حالا من احواله والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام شىء
غير مذكور او حالا من احواله واما نفس تلك المدلول فقد لا يكون مذكورا فى المنطوق ايضا كما ستعرف فاذن المنطوق
اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقى والتضمنى وفى كون التضمن صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية
كما مر الاشارة اليه فى مقدمة الواجب فالاولى جعله من باب الغير الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامى وهو على ثلثة

اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة
مقصودة للمتكلم اولا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله عم رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان
المراد رفع المؤاخذة عنهما والا لكذب او صحته عقلا كقوله تعالى واسأل القرية فلو لم يقدر الاهل لما صح الكلام عقلا او شرعا
كقول القائل اعتق عبدك عني على الف اي مملكا الي على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا في الملك وهذه تسمى مدلولا بدلالة
الاقتضاء واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالمذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب وما يكون قرينته العقل لم يكن
لفظيا فعلى هذا فدلالة ذلك رايت اسدا يرمي على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح اولا بد من ذكر قسم آخر
ليشمل ساير المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له
لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول هو علية ذلك الشيء للحكم مثل قوله عم كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت
اهلي في نهار رمضان فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهو
في مقابل المنصوص العلة فيصير العلة الكلام في قوة ان يقول اذا واقعت فكفر واما التعدية الى غير الاعرابي وغير الاهل
يكون بتنقيح المناط وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل اهلا وغير ذلك وربما يفرط في العمل فيه فلا
ويعتبر كثير خلاف ما فهم العموم وتمام الكلام في ذلك سيجيء انشاء الله في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم
على ما هو المتعارف في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الآيتين فالمقصود في الاول بيان تعب الام في الحمل والفصال
وفي الثانية بيان الكثرة لبعض هذه اقسام المنطوق واما المفهوم فلان ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم
المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب ويسمى لحن الخطاب وفحوى الخطاب
وسيجيء الكلام في بيانه في اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة
والحصر واللقب وغير ذلك وسيجيء تفصيلها ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وربما يترك في الفرق بين
المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ما سوى الصريح مفهوما ولعل وجهه كون ما له المدلول غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكرت
للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور في الآيتين فانه هو الموضوع لا مطلق الحمل وكذلك حرمة الضرب حكم لم
الوالدين وهما مذكوران في الآية وقد يذب عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم في آية التأفيف

اي فيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم حرمة الضرب فالموضوع هو الوالدين فهو مذكور وكذلك الحمل
واقل الحمل **قانون** اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا المرام من رسم مقدمات الاولى ان لفظ الشرط يستعمل
في معان ففي الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا واشترط وشرط عليه والمفهوم من
ذلك هو ارادة مجرد الالزام والالتزام ولو بمثل النذر واليمين وعن القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه واستعمله النحاة فيما دل
حروف الشرط مطلقا وما علق عليه جملة وجودا بمعنى حكم كمعلول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل في العلة وفي مصطلح الاصوليين ما يستلزم
انتفاؤه انتفاء المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود المشروط فمن مصاديق الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد
مثاله المحكي اعني وشرطت عليك ان لا تخرج من البلد ومن مصاديق الثاني ما علمت من خير تجزيه وان كان متفقا فزد فقد
يسميه النحاة ان الوصلية ومثل ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومن مصاديق
الثالث وان كنتم جنبا فاطهروا ومن الرابع الوضوء شرط الصلاة والقبض في المجلس شرط صحة الصرف وحلول الحول شرط وجوب
الزكوة واما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة اطلاقاته ولكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فان اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك وهو
العلامة ولعله بعض الاستعمالات الاخر مثل شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولم يدم ماخوذ من المتحرك الثانية ان الجملة الشرطية ايضا
يستعمل في معان كثيرة احدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا
وليس عدمه معلقا على عدمه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبني على قاعدة اهل الميزان
حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم
بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الآلهة والثاني ما يفيد تعليق عدم الجزاء
على عدم الشرط ايضا مثل اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفاؤه معلق على انتفائها وهذا
هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان العرب فظن هذا الاستعمال كون الاول سببا للثاني والنظر انما هو الى ذلك اهل المنطق النظر
عن نفس الامر وما قيل ان الاول اذا كان سببا فلا يفيد انتفاؤه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالاذعان
كما يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما آلهة ففيه اولا انه ناش من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس
هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول ولم يقل به احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام بظاهره وثانيا
المراد انحصار السبب في الظاهر وثالثا ان الاصل عدم سبب آخر واذا علم له سبب آخر فالسبب هو احدهما لا بعينه لا معينا ومن

هذا الباب لعلّه اطلع على ما لم نطّلع عليه وقول الكتاب ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر فان رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على ما
اهل الميزان وجرّ بيع الاشكال في اطلاق الشرط على السبب والظاهر ان قولنا ان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة
اي ما يقول له النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان واخواته معلق عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل النزاع الاصوليين كما
في قولهم الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك لا اذا كان ذلك الواقع بعد ان واخواته شرطا اصوليا ايضا
الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا فكما يجوز ان يقال ان قبضت في المجلس يصح الصرف يجوز ان يقال ان
غسلت ثوبك من البول فيطهر مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما له بل هو منطوق
نفسه كما هو صريح ان حدوث تلك الهيئة يغيّره عن معناه ويصيّره سببا على الظاهر فقولهم مفهوم الشرط حجة معناه ان ما يفهم من تلك
الجملة التي يسميها النحاة شرطا في محل السكوت حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء
ذلك القيد بدلالة التزامية لفظية بيّنة فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية المصطلحة للاصوليين او السببية فلا منافاة بين الشرطية
والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح فما يقال من ان قولنا ان قبضت في المجلس يصح الصرف هو عبارة اخرى عن ذلك
شرط صحة الصرف القبض في المجلس والفرق بالاسمية والحرفية كالفرق بين من والى والابتداء والانتهاء ان اريد به الشرط الاصولي
كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد بينا ان الظاهر في الجملة الشرطية على تقدير الحجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كان ما لا
فكيف يصير مساويا للشرط الاصولي في صدق قولنا مفهوم الشرط حجة اي مفهوم الجملة الشرطية سببية او الثانية والالزم
وان اريد به معنى آخر فيبين ان يقال المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء آخر ولو توقف وجود الآخر عليه ليشمل السبب ايضا
وان الجملة الشرطية ايضا يفيد هذا المعنى فهذا وان كان اوجه من سابقه ولكنه ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية اعم من هذا اذ لا يعتبر
الا السببية الثالث ما يكون شرطا لصدور الحكم عن القائل لا لثبوته في نفس الامر مثل اذا نزل الثلج فالزمان شتاء فانه قد يكون
الثلج في الشتاء الا انه قد اشرنا ان محل النزاع هو الجملة الواقعة عقيب ان واخواتها والظاهر انه لا فرق بين ادوات الشرط وما دل
على التعليق صريحا او تضمنا فالاسماء المتضمنة معنى الشرط كالحروف مثل قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت
ايمانكم ونقل ابن بكير باطلاقه الحجية مفهومها بالخصوص اذا تمهد هذا فنقول ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان
واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه
ان لم يجئك فلا يجب عليك اكرامه لا لا نكرمه كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع واللغة

واللغة لاصالة عدم النقل واما ما قيل ان معناه في العرف الشرطية اكرامك اياه مجيئه اياك فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره العلامة
في حيث قيل الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم شرطه لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم خرج
عن كونه شرطا ويؤدي مؤداه كلام غيره ايضا وهذا الكلام مبني على الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في الشرط
وقد عرفت ان التبادر هو السببية ظاهرا وان كان مدخول ان بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول ان فهذا الكلام ناظر
الى اعتبار لفظ الشرط والغفلة عن ان الشرط معناه في الاصول هو ما ذكر لا مطلقا ونحن لما اثبتنا التبادر لهذه الهيئة
التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التي ذكرت كلها مجازات لتبادر غيرها لانه خير من الاشتراك فما يقال من ان استعمالها في
جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود الشرط
لا وجه له بعد وضوح الدليل هذا هو الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن لما حصل
الغفلة لبعض الفحول من لفظ الاصطلاحات فتحقيق القول فيه ان التبادر منه في العرف احد المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شيء و
ينتفي بعدمه اعم من ان يكون وجوده علة ام لا واما معنى الالتزام فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي حينما ورد هذا وقد احتجوا على حجية مفهوم الشرط
ايضا بانه لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولا ان الخروج عن اللغو
لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة بل يكفي مطلقها واصالة عدم الفائدة الاخرى لا ينفي احتماله مع ان الغالب وجود الفائدة وثانيا ان
هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو المعهود في هذا المقام في السنة القائلين بالحجية فان المعيار
امثال هذه المقامات اثبات الحقيقة ليكفي والتثبث باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المفروض ولا يخرج عن مقتضاه الا
بما دل الدليل على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم اهل اللسان كما يستفاد من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة
في كتب الاصول واما اثبات الكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة اخرى سوى
ما ذكر فلا بد من حمله على ارادة ذلك فمع ان ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضي تاسيس
اصل علمية للحكم مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجري في جميع المواضع وانه انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى
الخروج عن اللغوية وهو ممنوع يرد عليه انه يؤول النزاع ح بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض ولا
احد من المنكرين يرضى بذلك بل الظاهر منهم انهم ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائدة اخرى وان ذلك اثبات اللغة بالعقل وما بين
ان الاستقراء يحكم بان الحكيم ما لو وجد لفظا لا يتصور له سوى فائدة معينة فهو موضوع له فهو بمعزل عن التحقيق غاية الامر استفادة

العدم

كون المعنى مراداً من اللفظ واما كونه مدلولاً بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انما نحن نقول بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فائدة سوى انتفاء
الحكم عند انتفائه ظهوراً مساوياً او ازيد منها وبالجملة اذا كان هذه اظهر الفوائد لا اذا لم يحتمل فائدة اخرى ايضاً قلت هذا ايضاً لا يثبت
الدلالة اللفظية واما العقلية اى الحاصلة بسبب القرائن الخارجية فالظاهر ان المنكر ايضاً يعترف بحجيته ولكنه لا يصير قاعدة كلية كما هو المقام
كما هو مقتضى القواعد الاصولية فالذى يليق بقواعدهم اثبات اظهريته من بين الفوائد مطلقاً لانه اذا كان اظهر الفوائد مع
يكون حجة فى ذلك الموضع واحتج النافون بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط آخر ولا يخرج عن ان يكون
شرطاً الا ترى ان انضمام احد الرجلين الى الآخر شرط فى قبول شهادة الآخر وقد ينوب عنه انضمام امرأتين او اليمين فلا يفيد تعليق
الحكم بالشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له وفى هذا الاستدلال تسليم فهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل به تمسك فى نفى الحجية
باحتمال النائب فلا يكفى بمجرد تعليق الحكم بالشرط فى نفى الحكم عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا يضر الاستدلال بالظاهر والا
لانسد باب الاستدلال فى الآيات والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط آخر ولم يعلم تحقق سبب آخر الاصل عدمه لا يقال هذا ينافى
ما ذكرت سابقاً ان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولاً للفظ فى محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم
ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لانا نقول التبادر يقتضى انحصار المدلول ويفيد تعيين السببية فى الظاهر وذلك الاحتمال
هو احتمال التجوز فى الكلام الذى يجرى فى جميع الالفاظ المستعملة فى معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ابداً والا لما كان للتمسك باصالة الحقيقة
معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت من دليل آخر وجود سبب آخر كالمثال المذكور فى نقول الشرط وتسبب احد المذكورات كما فى
الظاهر فى الامر الوجوب العينى فاذا ورد امران متضادان فى محل واحد نحملهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة
فى العينى واحتجوا ايضاً بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصناً فانه لا يجوز الاكراه مطلقاً فلا يصح التعليق الا ان اريد
به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع وما يقال انها بواسطة ممكن فلا يستلزم نفى ارادة التحصن ارادة
البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يكفى الذهول عنها فهو متضح مدفوع بانها تنتفى عند التنبه وقد يجاب ايضاً بان مفهوم الشرط
انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة سواه وهو متحقق هنا مثل تنبيه الموالى على انهن ان اردن التحصن مع ما بهن من الضعف
والقصور فانتم اولى بذلك ويظهر لك ما فى هذا الجواب مما اسلفناه سابقاً ويمكن ان يقال ان الشرط هنا وارد مورد الغالب
اذ الغالب فى تحقق الاكراه هو مع ارادة التحصن فلا حاجة فيه كما سياتى والاولى ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على
الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا استعمال مجازى لكون المجاز خيراً من الاشتراك او يقال ان اللفظ يقتضى ذلك ولكن

القرينة الخارجية مانعة ولولا قرينة على عدم ارادة المفهوم من الاجماع القاطع لحملنا على مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم
ارادة ذلك واول المعانى التى يمكن حمل الآية عليها ح هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهى على ما ذكره المحققين يكون اما
للمبالغة مثل لا تصدق اذا كنت محمداً او للتنبيه مثل لا تبالغ فى الاختصار اذا اردت سهولة الفهم او للعلة مثل لا تشرب الخمر
ان كنت مؤمناً وما نحن فيه من هذا القبيل اقول ومن هذا القبيل ايضاً قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن
ان كن يؤمن بالله **فاذن** اختلفوا فى ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا سواء كان الوصف
صريحاً كما مثل اكرم كل رجل عالم او فى الغنم السائمة زكوة ولىّ الواجد يحل عقوبته او مقدراً كقوله ع لان يمتلى بطن الرجل قيحاً خير من
ان يمتلى شعراً فان امتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير ومفهومه انه لا يضر الشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم
فى مفهوم الشرط من لزوم اللغوية فى كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعرى الوصف عن الفائدة ويعده العقل مستهجناً
مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب وبان ابا عبيدة اللغوى فهم من قول النبى ص لى الواجد يحل عرضه ان لى غير الواجد
لا يحل عرضه وقال تم يدل على ذلك وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول يظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحتمل فائدة اخرى
والفوائد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام كما فى المذكور مثل حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى او احتياج السامع اليه او سبق بيان غيره
او يستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او غير ذلك مما ذكروه فان قيل فنقول بذلك اذا كان ذلك
اظهر الفوائد فيما عنه بما تقدم فى مفهوم الشرط وبالجملة التعليق يلزم العراء عن الفائدة واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضى الا
ثبوت فائدة ما واذا انتفى من القرينة الخارجية اظهرية هذه الفائدة المتنازع فيها فلا اظن المنكر ينكر شيئاً عن القول بمقتضاها نعم
وما يظهر انكاره من بعضهم لاحتمال ارادة الغير كما ظهر نظيره من السيد فى مفهوم الشرط حيث اكتفى فى نفى الاستدلال بمجرد احتمال تعدد
السبب فهو ضعيف لما بيناه ومن هذا القبيل قول ابى عبد الله ع فى صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط فى الحيوان قال ثلثة ايام
للمشترى قلت وما الشرط فى غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما الاستحباب فهم وما يترائى حجيته فى المثال الذى ذكر
فالظاهر لكون اصل الحكم فى هذا المثال من باب توضيح الواضحات وكذلك ذكر الوصف هنا والا فقد يكون فائدة الوصف مجرد التوضيح
بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العرب ان وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد وان مجيئها للتقييد خلاف الوضع غاية الامر
تعارض ذلك مع ما نقل من فهم ابى عبيدة وظهور خلافه فى وافها مما اضعف فطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب
عن الثانى فيظهر مما ذكرنا من المعارضة مع ان فهمه لعله كان عن اجتهاده فى اللغة وكلام اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل

باحد الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا و
في المسئلة توقف وان كان الظ في النظر انه لا يخرج عن اشعار كما هو المشهور ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن لا يجب
عليه في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة فضيل المتقدمة ومن هذا القبيل القيود الاحترازية في الحدود والرسوم
مثل قوله تعالى عتق رقبة مؤمنة فدلالته على عدم كفاية عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع
عليه كما نقله العلامة في النهاية بل لان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب الحمل على المقيد لان العمل
على المطلق ترك للمقيد بخلاف العكس وبالجملة المقيد مطلوب فمع تركه لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم
صدق الامتثال بالمؤمنة التي ورد بها الخطاب مع كون المط رقبة واحدة ثم ان ههنا فوائد الاولى انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط
والوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يحضرني منهم كلام في بيان ذلك وعندي
وجهه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج في الافهام من
اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لابد ان يكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التشنيع [illegible]
عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم ايضا الا ترى انا لا نجوز التيمم لواجد الماء لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج مع ان
النص اطلق الحكم بالتيمم لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وايضا قالوا باشتراط عدم كون المخالف اولى بالحكم مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق والنكتة فيه التنبيه على خطائهم في العلة والحجة ويمكن ارجاعه الى القسم الاول وبالجملة المعتبر في دلالة اللفظ على المعنى تحقق عدم القرينة
الظاهرة على ارادة الخلاف فكلما ظهر قرينة على ارادة غيره فيحمل عليه لان الحجية انما هو اذا لم يظهر للقيد فائدة اخرى كما [illegible]
الدلالة العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة اللفظية الثانية قد توهم بعضهم ان فائدة المفهوم [illegible]
انما يظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة واما اذا لم [illegible]
اذا كان موافقا للاصل كما في قوله في الغنم السائمة زكوة فلا فائدة فيه اذ نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وفيه ان دعوى الحجية انما نشأ من الغفلة
عن ذلك لكون المفهوم مركوزا في العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في مستند الا انهم من هذا القبيل [illegible]
بما فيه الكفاية ووضوح الثمرة والفائدة في الموافق للاصل ايضا لان المدعي للحجية يقول بان ههنا حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد
في طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما [illegible]
الثمرة في محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلان يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق ورود دليل اخر

آخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه من دون تأمل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية وربما يرجح
المفهوم على ما يطابق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد وما جعله بعض الافاضل ثمرة للغفلة هو غفلة عن المتوهم اذ كلما توهم مشتركة بالحكم
في المخالف للاصل والموافق والامثلة الواردة على القسمين كما لا يخفى على المتتبع الثالثة مقتضى مفهوم المخالف انما هو رفع الحكم
الثابت للمذكور على طريقة الثابتة للمذكور وقد وقع ههنا توهمان احدهما ما اشرنا سابقا اليه من ان مفهوم قولنا ان اعطى
زيد ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك وهو غلط لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التي هو مقتضى النهي
نعم اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله ع كلما يؤكل لحمه يتوضؤ من سؤره
ويشرب فان مفهومه ان كلما لا يؤكل لحمه لا يتوضؤ من سؤره ولا يشرب فانه وان كان مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه يلزمه
وثانيهما ما صدر عن جماعة من الفحول حتى بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس كل غنم سائمة معلوفة
فيه الزكوة وان هذا يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة زكوة وعلى تقدير ان لا يجب في شيء منها ومفهوم قولنا بعض
السائمة كك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كك ويلزمه ان يصدق قولنا لا شيء من المعلوفة كك ويلزمه ان يقول
ان مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كك هو بعض السائمة كك ورد بعضهم على صاحب لم حيث ادعى ان مفهوم قولنا كل
حيوان ماكول اللحم يتوضؤ من سؤره ويشرب منه هو انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضؤ من سؤره ويشرب بان هذه دعوى لا شاهد
عليها من العقل والعرف والعلامة على الشيخ كك وانت خبير بان ذلك التوهم نشأ من جعل بعضهم المفهوم
نقيضا منطقيا للمنطوق وان كان صدور مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل من دونهم بمراتب لاختلاف الموضوع ولذا
يتصادقان ايضا والظاهر ان مراد من اطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي انما هو ان المفهوم رافع لحكم المنطوق فان نقيض
كل شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع والحق هو ما فهمه الشيخ وصاحب لم فان الحكم المخالف في جانب المفهوم
انما يستفاد من جهة القيد في المنطوق فكلما قد رتب فيه القيد وتعلق به من افراد الموضوع فيفهم نفي الحكم بالنسبة الى
ذلك القدر والا لبقي التعليق بالنسبة اليه بلا فائدة وما يق ان الفائدة يحصل في الجملة بثبوت المخالفة فهو بمعزل عن التحقيق
اذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من المعلوفة كك فان وجوب
الزكوة متعلق على سوم كل غنم فيرتفع بمعلوفية كل غنم وما قيل ان ذلك لعله لعدم وجود امر مشهور مشترك بين
افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت بعنوان ان جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضؤ من سؤره فنطق به

في الجملة م

تأخير

في الكلام وانما لم يشرك بعض الأفراد لغير المأكول ايضاً مع كونه شريكاً للمنطوق لأجل عدم لفظ مشهور جامع لهما فيلزم
بيانه الى وقت الحاجة ففيه انه لا ينحصر الافادة في وجود اللفظ المشهور المشترك فقد يصح ان يقول مثلاً كل حيوان يجوز
التوضي من سؤره الا الكلب مثلاً وكذا في قوله كل غنم ثمة فيه الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضاً يمكن ان يقول
كل غنم فيه الزكوة الا النوع الفلاني فلم ينقطع المناص حتى يلزم البيان وغيره من المحذورات فلا بد للتقييد من فائدة
والمفروض انه ليس الا نفي الحكم عن غير محل النطق مع ان القول بكون استحسان القيد هنا لذلك لا لاخراج غير المقيد
عن الحكم صريح عن مقتضى الحكم القول بحجية المفهوم اذ هو اما مبني على التبادر من اللفظ او على لزوم خلو
كلام الحكيم عن الفائدة لولاه كما تقدم وهو انما يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم ان مفهوم قوله في
الغنم السائمة فيه الزكوة الى آخره ان اراد به ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم فقط كما هو المتبادر من
طريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في بعض الآخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره وان اراد بالبعض الغير المعين
يكون السائمة صفة للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان فحينئذ الحكم
نفياً واثباتاً الى البعض فانه القيد الآخر لا السوم والنفي والاثبات انما يرجعان الى القيد الآخير على التحقيق فمفهومه
ان البعض الآخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة وهذا مما يعرف ويقدر وروده في كلام الشارع فانه تكليف بمبهم مجهول وبالجملة
فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم لا ما فهمه فالتحقيق ان يقال ان جعل السوم من جملة الحكم وجعل
الموضوع نفس الطبيعة المقيدة فالأقرب ما ذكره هؤلاء وان جعله جزء الموضوع بان يرجع القيد الى واحد من السلب
السور فالأقرب ما اخترنا مثلاً اما نقول الحيوان المأكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال سؤر كل واحد من افراده او نقول
كل واحد من افراد الحيوان المأكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤره فلا بد ان يتأخر في ان معنى قولنا كل مأكول اللحم يتوضأ
من سؤره موافق لأيهما وايهما يتبادر منه في العرف الاظهر الثاني للتبادر فيكون الوصف قيداً لكل واحد من الافراد
فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد الرابعة لا دلالة في قولنا في الغنم السائمة زكوة على نفي الزكوة عن غير
الأنعام باحد من الدلالات واستند لفخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق في سائمة
الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا الاستدلال ضعيف لما اشرنا والأولى ما ذكرنا من نفي ان تعقبه
على الدلالة بان السوم يجري مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها وفهم العلية لعامة ثم والا لكان وجهاً

قانون الحق ان مفهوم الغاية حجة وفاقاً لأكثر المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية
مفهوم الشرط وبعض من لم يقل به والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة كما في قولهم الى لانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق
الحكم بغاية يدل على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها واما نفس النهاية ففيها خلاف آخر ذكروه في مبحث بيان ان الى لانتهاء
الغاية فلنقدم الكلام فيه لتقدمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخول الغاية في المغيا ان كانا من جنس واحد
كقولهم بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والظاهر ان دليلهم في ذلك
عدم التمايز فيجب ادخاله من باب المقدمة كما في ادخال المرفق في الغسل بخلاف ما لو اختلفا في الماهية وتميز تاماً في الخارج فلا
ثمرة بين هذا القول والقول بالعدم مطلقاً ورابعها التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح ولكن عدم الدخول
لأنه الأصل بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول والأصل عدم ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول موافقاً للأصل بل
المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك ايضاً مفهوماً من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفق في آية الوضوء فانما هو من
دليل خارج لا لأن الى بمعنى مع لأن الحق انه لانتهاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل ان حرمة الى
التوقف لا يستلزم الاشتراك كما توهمه فخر الدين والظاهر بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع
لوجود الشيء وعدمه اما اولاً فلأن الاستعمال اعم من الحقيقة والحجاز اعم من الاشتراك ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك
واما ثانياً فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في القرء وما قاله فخر الدين من انه لغو لخلو الكلام عن الفائدة حين التردد
بين الوجود والعدم لأن التردد بين النفي والاثبات حاصل لكل احد قبل اطلاق اللفظ ايضاً ففيه انه قد يحصل الفائدة
بمثل قول القائل اعتدي بقرء فانه في ذلك فانه يمكن ارجاع الطهر الى الوجود ايضاً اذا عرفت هذا فلنرجع الى اصل المسألة ونقول ان
لأن المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل ان آخر وجوب الصيام الليل ولا يجب بعده ومن قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايضاً او حرم المقاربة بعد حصول الطهر ايضاً لما كان الغاية
غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت نعم لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازاً
ولم يقل به احد وايضاً فان كان المراد من قولك آخر وجوب الصوم الليل ما ينقطع عنده الصوم فقد صار هذا المفهوم من
جملة المنطوق وان كان المراد ما يتحقق عنده الصوم سواء انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت عنه ما بعد الغاية
قلت ان اردت من التصريح بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد منك عدم السير بعد ان

الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم لكل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف يقول بانه لم يقل به احد ومن علم من المتكلم ارادة
الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك على النسخ ان قلنا بجواز النسخ فيما كان آخره معلوما خصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل
فيقبح صدوره عن الحكيم وان اردت من ذلك مثل ان تقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد وهلم جرا فتلك
بين في العرف لتحديد المنازل او الاعلام العالم فيتحد المقطع من كل علم ومنزل فلكل مسافة مبدأ ونهاية بلا احتمال للنهاية
ويعتبر ان بخصوصها فلا يرد نقض ولا يكون نقض على القاعدة وكذلك لا يتم النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده
ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذلك قول الفقهاء اذا صام المسافر الى نصف النهار ثم بدا
لا يجزي له الافطار كما صدر عن بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة الخلاف مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال في
المعنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاول اثبات المحسوس المعاين في نظر الكفار المتعنتين انما كان
ذلك الذي ذكر في الآية وكان يمكن اثبات هذه الدعوى بما يكون لهم من المشاهدة كالاخبار بصفة عيرهم وعدد ما وقع فيهم اثناء
الطريق وكان يكفي المعجزة بمجرد ذلك ايضا في المذكور ما بعد الى انما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم المتكلم الشامل عنده
وكذلك المراد من قولهم اذا صام المسافر الى نصف النهار هو الامساك المخصوص بشرطه لا النفي للعموم والا فلا معنى للقوام
الحقيقي الى نصف النهار ففي الحقيقة مفهوم الغاية هنا حجة بمعنى ان المعتبر فيما له مدخلية في عدم جواز الافطار هو الامساك الى
نصف النهار فالامساك ما بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك فكانه قيل الموجب لعدم الافطار انما هو الامساك الى
نصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه واما قولك انه في الى الاخره فنقول هناك شق ثالث وهو ان المراد
هو الآخر والمنتهى لا بشرط شيء مطلقا لا بخصوص ملاحظة ان ما بعد الآخر ونفسه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده ولا بعموم ذلك بمعنى الا يلاحظ
ان للتحديد آخر مثلا سواء كان ما بعد الدخول مخالفا او موافقا منقطعا عنده الحكم ام لا ثم تدعي استلزام ذلك المطلق كون حكم
ما بعده مخالفا لما قبله احتج المنكرون بعدم دلالة اللفظ على ذلك باحد من الدلالات اما الاولان فظ واما الالتزام فلعدم اللزوم
وبالاستعمال فيهما معا فيكون للقدر المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب عنهما بالتامل فيما ذكرنا قانون
مفهوم الحصر حجة والمراد به على ما ذكره جماعة من المحققين هو ان يقدم الوصف على الموصوف الذي هو خبر له مثل الامير زيد والشجاع عمرو فيفيد
منه الحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه انما هو لذلك وقد يقال ان الاولى تعميم المبحث في كل ما قدم وكان حقه التاخير
على ما ذكره علماء المعاني وفيه اشكال لتعدد الفائدة مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غير ذلك فلا بد اما من دعوى التبادر وهو غير

غير مسلم في الجميع او ذكر دليل آخر وبحث الدليل في خصوص ما نحن فيه وتخلفه في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم او المنطوق والتعرض لذلك
بهذا النزاع لان الحصر معنى مركب من نفي واثبات ومآله الى المدلول مذكور في احدهما في الجميع لمجموع ومن جهة عبارة عن نفي الحكم المذكور
عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما مر والدليل على افادة الحصر امران الاول التبادر فان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا تتجاوز
عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما والثاني انه لو لم يفد الحصر للزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل والفرق ان المراد بالصفة ان كان الجنس
فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد انما هو الجنس مع قيد فلا يتحد مع حقيقة الجنس فيتعين ان يراد معه مصداقه وهو ليس الفرد فاما
لعدم العهد وعدم فائدة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه
في الفرد لاستحالة اتحاد الكثيرين مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض انحصار الامارة في زيد واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع
عمرو او الرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج الى صرف الحقيقة الى الاستغراق الافراد بان ندعي وحدة الجنس مع هذا الفرد
كما في قولك هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه كما ذكره الشيخ عبد القاهر في الخبر المعرف باللام وهو الظاهر من الزمخشري
في تفسير قوله تعالى واولئك هم المفلحون وهذا معنى اعلى من الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في قول الامير زيد ويحتج النافون بان ذلك لو
صح في العكس يعني في مثل زيد الامير وعمرو العالم لجريان ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان لاجل مفيدا له دون العكس لتطرق التغير في مفهوم
الكلمة بسبب التقديم والتاخير مع عدم تطرق تغيير في المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية اقول اما الجواب عن الاول فاما اولا فالعل
بالمرجح كما صرح به علماء المعاني ويظهر وجهه مما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم والتاخير فان الموضوع هو الذات والمعروض
والمحمول هو الوصف والعارض ولذلك اصطلح المتكلمون على اطلاق الذات على المبتدا والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه
فالمراد به الذات الموصوفة به فالمراد بالامير في قول الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا اتحد الذات
بالحمل فيلزم الحصر اعني حصر الامارة في زيد وان اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد المسمى بزيد ولم يفد انحصار صفة الامارة
واذا وقع مسندا فالمراد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول والعارض اعم والحمل وان كان يوجب الاتحاد لكن حمل الاعم على الاخص
معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره بخلاف الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتحاد ان الحمل
يوجد بوجود الموضوع اي ان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد لا انهما موجود واحد وبهذا يندفع ما يورد هنا ان الحمل لو اقتضى
الاتحاد واوجب الحصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر المنكر ايضا مثل زيد انسان فان المراد من الانسان هو مفهوم فرد ما لا مصداق
كما اشتهر بينهم ان المراد من المحمول هو المفهوم ومن الموضوع هو المصداق والمصداق هنا اما فرد معين هو زيد او غير زيد

علا نفسه ثم

وارادة كل منهما مع استماله حمل الشيء على غيره ومفهوم فرد ما فانه يجمع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع في الوجه بسبب الحمل لزم
لما ذكرنا ان ذلك لا يفيد الا اتحادهما مع الموضوع في الوجود لا انهما موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا يفيد الحصر لا فادة
الحمل ذلك من حيث هو حتى يرد ان الاستعمال الحمل لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس والاستغراق يفيد ذلك اما الاستغراق
فظ واما الجنس فلان المقصود منه ان كان مجرد صدق هذا الجنس ولو من حيث انه فرد منه لتم ذلك بحمل المنكر فمن زيد
امير فبقي التعريف لغوا فعلم منه ان المقصود في زيد الامير حقيقة الامير وماهيته فيفيد المعنى الذي هو اعلى الحصر كما مر
اليه الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه وظهر من جميع ما ذكرنا ان قولنا الامير زيد يدل على الحصر من
جهتين احدهما تقديم المتاخر بالطبع وان صار موضوعا الان والثاني في التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس فمن
جهة واحدة هو التعريف واما الجواب عن الثاني فيظهر مما تقدم ايضا وتوضيحه منع بطلان التالي لو اريد به مجرد المغايرة
في ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك والتحقيق قد مر ثم ان الكلام لا يختص بالمعرف باللام بل
كل ما يراد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد حيث لا عهد خارجي فانه يحمل على الجنس او على الاستغراق كما في
قولك ضربي زيدا قائما فان الجنسان المقدمان حاصلان فيه واما صورة العكس فلا يجري ما قدمنا في المعرف باللام فيه
بل الظاهر ان معناه زيد صديق لي على طريقة الاضافة اللفظية ثم قد ظهر لك مما مر من تعدد الجهتين ان المسند لو اذا كان
معرفا باللام يفيد حصره في المسند وان لم يكن حقه التاخير كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء اشعون والكرم في العرب
والامام من قريش كما صرح به علماء المعاني ولا يلزم منه كون كل ما في العرب كرما ولا كل من في قريش اماما كما لا يلزم في
زيد قائم او زيد القائم ان لا يكون في الدار قائم الا زيد واما اهل هذا الفن فالمراد به نفي غير المذكور آخرا الا كقولك انما زيد قائم
في قصر الموصوف انما العالم زيد في العكس فالاشهر الاقوى فيه الحجية للتبادر عرفا ونقل الفارسي عن النحاة وجوه
تلك اللغة ايضا مع اصالة عدم النقل ويدل عليه استدلال العلماء بمثل قوله ص انما الاعمال بالنيات في انه لولا
لمن اعتق على نفي العمل من دون نية ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير وان كان يمكن القدح فيه بانه متفرع
التعريف في المسند اليه كما وفقنا قوله الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية المناقضة للسالبة الجزئية وان
جنس لكن يضعف الفرق بين الملحق بانما وعدمه في قلة بدلالة تعريف المسند اليه ايضا ولا اظن من يعتمد على دلالته
تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة هو التبادر في سائر الموارد

المجوزة
الموارد وقد يستدل بصحة انفصال الضمير معه في مثل قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فان الوجوه
للفصل مفقودة سوى ان يكون الفصل لغرض وهو لا يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل ايضا بان ان للاثبات
وما للنفي ولا يجوز ان يكونا لاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان ان
هي لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا فان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا ينفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فيما ذكره النحاة
والعلماء وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره فالتحقيق انها كلمة متضمنة لمعنى ما والا بحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد نوقش بقوله تع
انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار
ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشيها اي الساعة لانذاره غيرهم ايضا وفيه ان المراد في الاول الكامل منهم
وفي الثاني ان ارادة اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت في زمانهم لا غيرهم لا انحصار مطلق ارادة الله في ذلك اذ قد عرفت
ان النفي يرجع الى المذكور اخيرا وفي الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل على
الحقيقة وقد اثبت التبادر كونها حقيقة فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما زيد الا قائم
فهي كالعدم وقد عرفت الفرق واختلف المثبتون ايضا ففيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الهكم الله وبين لا اله الا الله
ويظهر لك بطلانه مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه انفا ايضا واما مفهوم الا فلا خلاف في حجية مفهومها الظاهر او
والظاهر ان الدلالة فيها بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم فافهم والحق انه لا حجية في مفهوم اللقب لعدم دلالة اللفظ عليه
باحدى الدلالات لانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما نفي الصانع ورسالة نبينا صلى الله عليه واحتج
الدقاق وبعض الحنابلة بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره صالح له والاصل عدم غيره وايضا قول القائل
لست زانيا ولا اختي زانية يدل على ان المخاطب واخته زانيان واوجب الحنابلة الحد عليه لهذا والجواب عن الاول ان تعلق
الارادة مخصص ولعل الاسم واللقب قيدا زائدا في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدته افادة الكلام وعن
الثاني ان القرينة قائمة على ارادة التعريض واما مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان
له من الاجر كذا فلا يدل على عدمه اذا صام خمسة نعم يحتاج جواز الرخصة من الشرع لان العبادة توقيفية يحتاج الى التوظيف لا
لان القول الاول ناف له اذا صام الزائد فمن باب عموم العموم فلا ضرر اصلا وكذلك الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ولكن
في بعض الاخبار عن التعدي ولعل انه من جهة اعتقاد ان الزائد مثل المامور به في الاجر لا لعدم الجواز واما اذا قيل

لو ثبت ما يقتضيه ويفيد جميع ان يكون ما هو

يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الاعتداد بالمنطوق ح لان المفهوم يقتضي ذلك ولو ورد الامر
بخمسة اخرى فلا يعارض السابق بان يبقى مفهوم القول الاول يقتضي عدمها فلا بد من الترجيح واما في بعض المواضع التي لا يجوز النقص
الا ما فوق وما تحت فانما هو بدليل خارجي كعدم جواز زيادة الحد مثلا على الثمانين او المائة جلدة فانما هو لحرمة الايذاء من دون
اذن فيقتصر على المتوقف وعدم قبول قول الثلث بعد الواحد انما هو لفقدان الشرط وهو الثلث بعد ان فهو مقتضى المنطوق كما سيجيء
وكذلك كون الماء اقل من كر او قلتين في النجاسة ولذلك نرى ان الاكثر ايضا لا ينجس ولان مناط الحكم هو الكثرة وعدم تعقل الـ
عن هذا المقدار لا عدم كونه اكثر من ذلك ايضا وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يتخالف
فاستعماله عام والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما استفيد من مفهوم العدد
في قوله عم اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه ما لا يخفى فان تحديد الاقل
لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين والا لكان هو الاقل وبان لا يكون الاربعة اقل والا فلا يتحقق بثلثة وليس هذا من مفهوم العدد
في شيء وقس عليه حد الاكثر ولهذا ان الكلام في المقدار والمسافة وامثالها هو الكلام في العدد واما مفهوم الزمان والمكان فمن
ذلك ذهب الى حجيتهما جماعة ويظهر الاحتجاج والجواب مما تقدم فان قلت اذا قيل بعه في يوم كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح
وكذا غيره من العقود قلت لان التقييد في الوكالة تابع للفظ ومختص بما قيده لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن في ذلك
ولذلك لم يكن لعمم رد المفهوم في خصائص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيده وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وصح عنا
التمهيد الثاني في تمهيد القواعد **الباب الثاني** في العموم والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد **اما المقدمة** فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة
على استغراق اجزائه او جزئياته كما عرفه شيخنا البهائي واحترز بقيد الموضوع للدلالة عن المثنى والجمع المنكر واسماء العدد فانها
لم يوضع للدلالة على ذلك وان دل وقوله اجزائه او جزئياته لدخول مثل الرجال على كل واحد من المعنيين الآتيين من
ارادة العموم الجمعي او الافرادي وهذا اصطلاح والا فلا مانع من جعل العشرة المثبتة ايضا عاما كما يشهد به صحة الاستثناء فالعام
على قسمين اما كلي يشمل افراده او كل يشمل اجزائه والعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو المعنى الاول ولذلك ذكروا
ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي والافرادي وليست من باب الكل
او الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكل المجموعي فيظهر الثمرة في المنفي فلو كان الجمع المضاف في قوله تع ولا تقتلوا اولادكم بمعنى الكل المجموعي
فلم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول نظير ضربت العشرة وما ضربت العشرة وسيجيء ان العموم قد يستفاد من

من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو ايضا ليس من العام المصطلح وان ترتب احكامه عليه **المقصد الاول** في صيغ العموم فاذن خلاف
في كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم من الالفاظ موضوعا له او مشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال وقد تقدم تحقيق
ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا في الآخر فلنقدم الكلام في الخلاف في اصل الوضع والحق
الاشهر كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل داري فله درهم
ومتى جاء زيد فاكرمه ونحو ذلك العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد واحدا لاستحق بذلك عقاب
المولى وللاتفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا فضرب واحدا وان
من ادعى ضرب جماعة لو اردت تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الجزئية فان سلب الجزئي لا يتناقض
بالايجاب الجزئي ولقصة ابن الزبعري فانه لما سمع قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا
ثم جائه وقال يا محمد اليس عبد عيسى وموسى والملائكة ففهم دليل العموم لانه من اهل اللسان واول من ذلك جوابه حيث
قال ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره واما استعماله فيما في ذوي العقول ادعاء
كما في قوله تع والسماء وما بناها فانما هو خروج من الحقيقة لنكتة وفي رواية اخرى اجاب بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة
هؤلاء فنزل قوله تع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون حجة القائلين بانها حقيقة في الخصوص وجهان
الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ حيث استعملت سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم
فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع مسلما للخصم فلا بد له من مرجح فالاولى ان يقول انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق
بحكمة الواضع حيث ان غرضه من الوضع التفهيم وبهذا التقرير اندفع ما اورد على الدليل بانه انما يدل على تيقن الارادة لا الوضع
والجواب ان هذا اثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو باطل لان طريقه منحصر في النقل المتواتر كما ومضا بالتواتر والاحاد وبما علم
بتصرف من العقل كما استفاد من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى فانه ثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين
من النقل احديهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء منه باي فرد اتفق ارادته من الجمع واحتمل شموله له فيكون موضوع
وثانيهما ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل وكيف يتم ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان
الشيء ما لم يكن داخلا في شيء لا يمكن اخراجه منه فيثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم وهكذا واما
العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة السلب ونحوهما فانما هي ادلة للفرق بين الحقيقة والمجاز

لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام وان كان خارجاً مما نحن فيه لتنبيه الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل
عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري واصحاب التكسير من ان دلالة اللفظ على المعنى انما نشأت عن مناسبة ذاتية
والا لتفاوت المعاني بالنسبة الى اللفظ فاما ان يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على المعاني اولا فعلى الثاني يلزم التخصيص من
غير مخصص وعلى الاول التخصيص بالمخصص وهما محالان والجواب اما بان المرجح هو الارادة اما من الله لو كان هو الواضع كتخصيص
الحادث في اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص او بمنع انحصار المرجح فيما ذكروه لم لا يكون شيء
آخر مثل سبق المعنى الذهني من بين المعاني في عزيمة او مصلحة اخرى فيه نعم مع انه يدفعه الوضع للنقيضين والضدين واقتضاء
اللفظ بالذات لذلك في وقت دون وقت او شخص دون شخص مما لا معنى له لان الذاتي لا يتخلف ولذلك وجه السكاكي اليه
واوله بان مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب ائمة الاشتقاق فذكروا ان الفصم بالفاء
لكسر شيء مع عدم الابانة والقصم بالقاف لكسره مع الابانة للفرق بين الفاء والقاف في الشدة والرخاوة كالقصمين ثم ان
ان طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات الذوقية مما لم يجز جعلها
الاستناد دليلها في اثبات الاشياء التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية ولذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما
جوزه قوم من العامة فيما لو دار التسمية بالاسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا وعدما
فقبله عصير وبعده خل والدوران يفيد العلية فكان الواضع قال سميت هذا خمرا لانه يخمر العقل فكانه جوز التسمية لكل
ما فيه هذه العلة خمرا فيكون ترخيصا منه في العموم كترخيصه في سائر الكليات كما اشرنا اليه اوائل الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت
حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزه في اللغة وقد يقلب الدوران على المستدل بان التسمية دارت
مع المعنى والمحل وهو ماء العنب فان المجموع اذا وجد وجدت التسمية واذا انتفى انتفى فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك ان رفع
كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكذلك اطلاق المجاز على ما لم يطلقه العرب
وكذا اقسام المجازات وانواع العلائق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل
الجزم بتجويزهم ذلك وهذا مما لا خلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب ونحوهما على المجاز على
الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو للتميز والتفرقة بين الحقائق والمجازات حاصل
ان الاجنبي باصطلاح قوم اليه باوضاع كلماتهم اذا رأى انهم يستعملون لفظا في معان متعددة ولا يعرف انها حقيقة

حقيقة وانها مجاز فلا ريب انه يعرف ان في ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة للمعاني الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة
للمعاني الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات لها للعلاقة مجوزة ذلك من
من الواضع ونحو ذلك كما هو الدأب والديدن في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به قد بلغ اليهم من واضع الاصطلاح
حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون فيها لفظا واحدا على
انها حقيقة وايها مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما يصرحون له بنقل الوضع او يظهر عليه من مزاولة كلماتهم خواص الحقيقة في البعض
وخواص المجاز في البعض الآخر فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب ومن العلم العرضي
الحاصل بحصول العلم بالمعروض ومعرفة خاصته التي من خارج لا يحتاج الى النقل عن الواضع فالمقصود بالذات من استعلام هذه الخواص
تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فان القدر المشترك بين
الحقيقة والمجاز حاصل لا كلام فيه انما الاشكال في تعيين الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك كتحصيل الحاصل فان قلت
ولكن ذلك لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي او النوعي الحقيقي او المجازي
فاذا ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل عقلي على اثبات الوضع
للنصوص على ما ذكره المستدل ايضا اثبات للحقيقة لا لمطلق اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال على
من طريق العلم من دون الاستناد الى الموضوع الواضع من حيث هو وضع الواضع واما طريق الآن والاستناد الى الوضع الواضع من حيث هو فلا مانع
منه فان التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتواتر والآحاد كلها معلولات للوضع ودلالتها انية غاية الامر كون بعضها قطعيا
وبعضها ظنيا فلا بد ان يوجه ما ذكروه من ان طريق اثبات اللغة اما تواتر واما آحاد بان مرادهم ان طريقه اما قطعي واما ظني
والتبادر وعدم صحة السلب والاستقراء يعني كون هذه الصيغة الخاص مثلا مستعملا في معنى خاص في اكثر الموارد ونحو ذلك كلها من الظنيات
وكلها معلول الوضع واما حاصرية العقل وكون الاقوى متيقن المراد ونحوها فهي على فرض تسليمها من العلل الموجبة للوضع التي يستدل
بوجودها على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو الممنوع ومثل التبادر واخواته من ادلة الوضع من جملة التوقيفيات فيما التبادر المتواتر
والآحاد مثل النقل في العلم الكاشف عن رأي المعصوم ع وتقريره الكاشف عنه فيما الاخبار المتواترة او اخبار الآحاد في الشرعيات
ولعل مرادهم ان التبادر مما يثبت به الوضع فلم ينحصر طريق ثبوته في النقل انما اراد من انحصار الوضع في الحقيقة وبالجملة تحصيل الوضع له
بالتبادر مثلا انما هو بعد حصول العلم بالقدر المشترك بين الحقيقة والمجاز الذي هو معنى اللغة التي لا يجعل اثباتها الا بالنقل فافهم

وضبطه فلترجح اما كان فيه فنقول وقد يعارض الدليل على فرض التسليم بان الحمل على العموم احوط وهو بط لان ذلك انما يتم في الايجاب فقط
بكون التكليف بالاباحة هكذا قيل واورد عليه بالمنع في الوجوب مطلقا ايضا كما في اقتلوا المشركين فان قتل النفس المحترمة غير
مما لغة الامر الثاني انه اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل
بالعدم والظ يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص مخصص
ظ في انها للعموم وهو من التمسك بمثل هذه الشهرة اقول فيه نظر لان في الاول فلان احتياج خروج لا مخصص عند المستدل ليس لظهور
العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا
لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لا لان العام ظ في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص
لتوهم نشأ من لفظ وقد خص منه وتعبير المستدل بذلك انما هو ذهاب على ممشى الخصم وتكلم باصطلاحه والاولى في مراد المستدل
ان غالب استعمال الالفاظ الذي يدعى عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع غلبة
دليلا للحقيقة سلمنا لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في الاقل وقد بينا الادلة والامر الثالث فلان
المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل ان ذلك المطلب له حقيقة والمثل مطابق للواقع حتى ان ذلك المثل ايضا مخصص
بان الله بكل شيء عليم وانما قيل وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص في نفس المثل
القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما فظ الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا وبانه لو كانت حقيقة
في العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل والنقل اما متواتر او احاد والاحاد لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى
الكل فيه وفيه ان التمييز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في نقل الواضع او النقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجوه الخاصة كما اشرنا
فيها وهو التبادر كما بينا مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي والموانع
التوقف عدم ظهور المأخذ وقد عرفته فائدة صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة في العموم
وارادة الهيئة الاجتماعية منه مجاز لتبادر خلافه وهو العموم الافرادي وكذلك لفظ الجميع وما يتصرف منه كاجمع وجمعاء
وتوابعه المشهورة ومنها لفظ سائر على الاطلاق وان كان الظ في ارادة الباقي فانه ظ في تمام الباقي ومنها كافة وقاطبة
وما الشرطيتان والاستفهاميتان واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا ان يتضمن معنى الشرط ويفهم ذلك من الخارج
على المعرفة ولا عموم الا ان يكون من باب اطلاق الجنس كما يجئ في المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى انه ما حقيقة في غيرها

العلم ودعوى انه حقيقة في الاعم منه كما ذهب اليه جماعة ممنوعة وكذلك النكرة ان الموصوف فان لا عموم فيهما نحو مررت برجل او بما معجب لك
وعن بعضهم الحاق ما الزمانية مثل الا ما دمت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومنها اي
في الشرط والاستفهام وعن جمهور الاصوليين انها عامة في اولي العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله اي
رجل دخل المسجد فاعطه درهما اقتصر على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطي الجميع فعلى هذا يكون عمومها بدليا
كما في المطلق بخلاف كل ومنها مهما واذ ما وايان واني ومنها متى وحيث واين وكيف وفي الشرطية اذا اتصلت بواحد منها ما
او منفردة فقد يحمل على العموم اذا اقتضاه الحكمة من غير ان وهناك الفاظ اخر مذكورة في تمهيد القواعد وغيره والمعيار في الكل التبادر
فان فهم التبادر فيثبت الحقيقة والا فان اقتضاه الحكمة ايضا فكما عرف والا فلا عموم وسنفرد الكلام في بعضها لاشكال والخلاف فيه
بالخصوص قانون اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا في افادة الجمع المحلى باللام للعموم في دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي
رسم مقدمات الاول المراد بالمفرد هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة
والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ لها فمفهوم
الرجل معنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس فلا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد
وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء
فيكون مطابقا للمسمى او الماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والاقوى الاول وذلك لان الاسماء التي يتعاور عليها
المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين والف التثنية وغيرها من التغيرات لا بد ان يكون لها
مع قطع النظر عنها معنى شخصي وضع اللفظ له كما انه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللواحق اوضاع نوعية مستفادة من استقراء
كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من المعاني بملاحظة كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء
لعله جزاف فيستفاد من ملاحظة تعاور المعاني المختلفة على اللفظ بسبب تعاور اللواحق بحسب المقامات ان هناك معنى مشتركا بينها مع
قطع النظر عن اللواحق يوجد في الكل ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى الماهية لا بشرط لا يقال الاسم لا يخلو
عن شيء من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها فلم لا تقول ان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا
ويلحق به الالف والنون لكذا وهكذا فلا يجب فرض الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى ويقال انه موضوع للجنس والماهية
لا بشرط لانا نقول اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعيين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم

انه ايضاً مستعمل في الأسماء المعدودة ولاريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرنا وثانياً ان تلك اللواحق ليس مما يفيد معنى
جديداً ولا يجب ان يترتب على المعنى تأثيراً ومنشأ التوهم في هذا الاعتراض لزوم اتمام الاسم باحد المذكورات ويدفعه ان تنوين التمكن
مما يتم به الاسم ولكنه ليس الغرض منه الا امراً متعلقاً بالاعراب كما في جائني زيد فقولك رجل جائني لا امراة انما يراد به
الماهية وكذلك اسمه على وفي الحروف بتمامه وكيف كان فالظاهر ان لفظ رجل اذا خلا عن اللام والتنوين موضوع للماهية
لا بشرط ويؤيده ما نقلنا سابقاً عن النحاة من اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقة في الماهية لا بشرط
وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس وموضوع للماهية لا بشرط واذا دخله التنوين فيصير ظاهراً في
فرد من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة المتحققة في ضمن فرد غير معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم
الجنس وادخلها في معناه نظراً الى ان المقصود من الوضع التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما
من المتممات وانت خبير بان الجنس لا يدل على العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزمه مطلقاً فان ذلك لا يتم في مثل
الرجل خير من المراة وان قلت انما اخذ هذه في تعريف المنكر منه قلت مع انه ينافي اطلاق القوم لا يتم في مثل المثال
المتقدم بل وفي مثل قولك لمن لا يميز عن شبح بتردد في كونه رجلا او مراة انه رجل او امراة انه رجل فان المراد من التنوين
هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه الماهية لا غيرها والى هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للماهية
المطلقة فقولنا رجل في جائني رجل نكرة لا اسم جنس ولهذا جعلوا النكرة قسيماً لاسم الجنس والا فالنكارة قد يلاحظ
بالنسبة الى الطبيعة ايضاً بحسب ملاحظة حضورها في الذهن وعدمه فرجل في المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة الطبيعة
وفي المثال الآخر باعتبار ملاحظة عدم تعيين الفرد وبالجملة فههنا اربعة امثلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين وهذا رجل
يعني لا امراة وجائني رجل او جئني برجل والرجل خير من المراة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل
بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا لان نظره الى المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها في المحاورات
والا فلابد ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضاً واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير في جعل الطبيعة مقابل تعينها
في الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين اصلا كما في جئني برجل او عند المتكلم
كما في جائني رجل وعلى قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم
الجنس والنكرة ولا يصح له جعل النكرة قسيماً لاسم الجنس اذا كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين

تعيين للطبيعة واشارة الى حضورها في الذهن على المختار ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة جزء ما فهو
مستعمل في جزء ما وضع له وسيجيء الكلام في باقي اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام
والتنوين له وضع والقول بانه لابد ان يكون الوضع اما مع التنوين او اللام او غيرهما يحتاج الى دليل فان لحوق تلك اللواحق في احاد
جميع الالفاظ ليس مسموعاً عن العرب بل المرخص فيه عن العرب انما هو نوعها ولا ريب ان هذه اللواحق يتعاور على لفظ واحد على مقتضى
المقام والقول بثبوت تقديم رخصة بعضها على بعض بان يقال مثلا رخص العرب اولا في استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع
اللام لسلب ذلك وارادة الماهية ثم مع الالف والنون لسلب ذلك وارادة التثنية وهكذا اجزاف واعتساف فالقول بان الجنس المعرف
باللام كان اصله منوناً ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد من اثبات شيء خال عن جميع تلك
العوارض يتساوى نسبته الى الجميع فلا بد من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما يتفاوت المعنى بسبب اللواحق
بمقتضى حاجة المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا في مثل رجل في هذه الحروف الثلثة بهذا الترتيب موضوعة للماهية المعهودة
وانما وقع الخلاف في اعتبار حضورها في ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر والوضع توقيفي مع ان النحاة نقلوا الاجماع
العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للماهية لا بشرط ويبعد الفرق بينها وبين غيرها في نقل اسم الجنس
عما دل على الماهية الكلية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي عن اللواحق وقد يلحقه تنوين التمكن كما في مثل هذا رجل لا امرأة ومنه قول
الشاعر اسد على وفي الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس الطبيعة وتعينه الرجل خير من المراة وفي هذا لا
لا التفات الى جانب الفرد لا واحداً ولا كثيراً واما اذا الحقه التنوين المفيد للوحدة فحينئذ يصير نكرة ولا يبقى اسم الجنس فالمراد
به فرد من ذلك الجنس واذا الحقه الالف والنون فيصير تثنية فالمراد به فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا الحقه الالف واللام
فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار العهد الخارجي فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقاً كقوله تعالى فعصى
فرعون الرسول والمصباح في زجاجة فيقال له العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ومنه يا ايها الرجل
وهذا الرجل ونحو ذلك وبهذه اللام الى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس كما يستفاد ذلك في ارجاع المفرد
المحلى باللام الى الافراد المتعارفة وسنشير اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد هذه فيمكن ارادة
احد معنى المشترك اللفظي ايضاً كما هو احد الاحتمالين في ارجاع الافراد الغالبة كما سنبينه انشاء الله وان اشير بها الى تعيين الماهية فهو
لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المراة وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه لكنه لم يرد كما في المثال

المذكور كما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد كقولك الحيوان جنس والانسان نوع ثم قد يراد به
الماهية باعتبار الوجود فيطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود في الخارج من دون تعيين لمعهوديته في الذهن وكونه جزئيا
من جزئياتها مطابقا لها يصح اطلاقه عليه كما في قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة
الماهية من حيث هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد كالدخول فيما نحن فيه وهو في المعنى كالنكرة وان لم يجر عليه احكام المعارف وقد
يراد بها الماهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وجعل المعهود الخارجي خارجا عن المعرف
بلام الجنس هو المذكور في كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى وفيه ان الاستغراق
وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاج الى امر خارج وهو ما يدل على عدم امكان ارادة الماهية من حيث هي فقط
وعلى عدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق فالاولى ان يجعل المقسم اسم الجنس اذا عرف باللام ويقال ان قصد به
مجرد تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو الاصل في موضوع الالف واللام ولم يقصد ازيد منه باصالة العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف
الجنس واما ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان ثبت قرينة
على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو للعهد الذهني والا فللاستغراق ويبقى الكلام في امور الاول انه هل يكفي مجرد المعهودية
في الخارج في حمل اللفظ عليه او يحتاج الى شيء آخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف صار بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق
والثالث ان ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيء في الخارج وهل هو من باب دلالة العقل او اللفظ وسيجيء الكلام فيها ثم ان الفرق
بين العهد الذهني والنكرة ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والظاهر انه ايضا يستعمل في كلا معنيي
النكرة اعني ما كان من باب جاءني رجل من اقصى المدينة ومن باب جئني برجل واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو ان علم الجنس قد وضع
للماهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فقد تراهم يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف
انما يحصل فيه بالآلة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالآلة وتمام الكلام [illegible] وبين اسم الجنس والكلي
انما هو نفس الجنس وليس كل جنس كليا طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي بنفس الكلي جنس فالجنس اعم مطلقا واما الفرق بين
اسم الجنس واسم الجمع فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع الثانية لاختصاص الجمعية بالمفرد بل قد
في الجمع ايضا لا يخفى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما في النكرة ان الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير معينة بل معنى
الجماعة ايضا مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال ايضا مفهوم كلي فلك تصور جميع الصور المتقدمة فيه ففي لفظ الرجال مع قطع النظر

عن الآحاد والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلاثة والاربعة وجميع رجال العالم فقد ينون ويراد به الواحد عن جماعة وحدة مثل النكرة
الافرادية في المفرد وقد ينون لمعنى التمكن ويراد به الماهية بدون ملاحظة التعيين كما في قولك ان عرا قوم آل حصن ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس
والماهية مثل والله لا اتزوج الثيبات بل الابكار اذا اراد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد به العهد
الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ان قلنا بكون الجملة صفة
للمستضعفين بل وقد يثنى ويقال رجالان وقد يجمع كرجاجيل ورجالات الى غير ذلك واما التثنية فلا يجري جميع ما ذكر فيه فان العدد
المشترك بين كل واحد من الجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلان فان مفهوم اثنان من الرجال مشترك
بين كل واحد من الاثنينيات بخلاف المجموع فانه ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن التثنية ايضا قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد
الخارجي والعهد الذهني ايضا وقد يراد به الاستغراق فالجنسية يعرض الجمع كما ان الجمعية يعرض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد
بالجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس فيجوز ارادة الواحد ايضا منه ولهذا ينظر قولهم في تعريف
الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلاة الليل على النبي ص بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف لكنه
مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان قتلوا فلانا وقد قتله احد منهم
مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم فعلى القول بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور المعروف فيكون ح ايضا مجازا نعم يمكن ان يقال بعد التجوز
وارادة الجنس فلا يمكن ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي ومثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء كما انسلاخ الجمعية والجنسية جميع
كليهما ولعل الثاني اظهر **فائدة** قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر الى
لحوقها فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كالمركبات والمجازات فيحصل الاشكال هنا في ان
المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام او التنوين او غيرهما اليها حقيقة او انها مجاز اذ كما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة العلاقة
فقد يكون وضع الحقائق ايضا نوعيا باعتبار الضم والتركيب فمعنى تعريف الماهية وتعيينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه
حقيقيا للمفرد المعرف باللام واما دلالته على العهد الذهني او الخارجي او الاستغراق ففيه اشكال ويظهر من التفتازاني في المطول ان استعماله
في العهد الذهني حقيقة فانه اطلق واريد منه الجنس وفهم الفرد من القرينة كما في قولك جاءني رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان
الغرض الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصود الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام
ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايضا حقيقة اذ هو ايضا من افراد تعريف الجنس بسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد معين

او غير معين يحمل عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايضا على ما بينا من عدم الفرق وضعف اخراجه عن تعريف الجنس ادخل حاشية
ويظهر ذلك من غيره من العلامات ايضا وبهذا انما يتم لو جعل اسم الجنس هو المهية لا بشرط والا فمع اعتبار الوحدة في الغير المعينة فيه يصير مجازا
بسبب التعريف لاسقاط الوحدة عنه وارادة الوحدة الثانية بسبب المقام في العهد الذهني او الكثرة في الاستغراق انما هو بقرينة المقام لا بسبب
ما كان في اصل الموضوع له ولم يتم في الاستغراق جزما واما اولا فلان المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان
الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس هو المهية المعراة عن ملاحظة الافراد مع التعيين والحضور في الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال
اللفظ في غير ما وضع له لان التعرية عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة كما في هذا رجل لا امراة وهو حقيقة
جزما لانا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه في مبحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع توقيفي كالاحكام الشرعية وان
اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة وانه لا رخصة في ارادة غيره معه ولا ريب ان مع عدم الملاحظة
معنى يرى اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى آخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى آخر مغاير له في الجملة
والثاني لا يستلزم المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد منه صدق رجل على المشار اليه وغايته افادة اتحادهما في الوجود لا كونهما جزءا
واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل مغاير لمعنى زيد رجل ولذلك يحمل الاول على المبالغة لان معناه ان زيد نفس
الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت ان العدل بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام
الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الاخر والذي يترجح في النظر
هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في تعريف الجنس فمن يدعي الحقيقة في العهد او الاستغراق لا بد له من اثبات وضع
جديد للهيئة التركيبية او يقول باشتراك اللام لفظا في افادة كل واحد منها وتعيينها يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكر
سيما حال البراءة عدم ارادة الفرد بما يرجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا من التقرير في الجمع مطابق للمفرد ولا بد ان يقول انه ايضا حقيقة في
الجنس اذا عرف باللام لكن الغالب في استعماله الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة التركيبية وسنحققه ثم يقع الكلام في النكرة وانه حقيقة
في اي شيء فقولنا رجل جاءني لا امراة وجاءني رجل وجئني برجل ونحو ذلك الها نكرة حقيقة والها مجاز ام مشترك بينهما لفظا
او معنى ويظهر الثمرة في الحمل على القرينة كقولنا رجل جاءني فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة المجعولة
قسيما لاسم الجنس ويحتمل ارادة نفس المهية بدون اعتبار حضورها في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس
المنكر يكون مجازا ويحتمل كونه حقيقة في الاعم تنبيه اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة ان

ان ايها حقيقة وايها مجاز منها حمل الكلي على الفرد حصرا كما مر من ان قولنا زيد انسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في
مفهومه الذي زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يقال ان الحمل يقتضي الاتحاد فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكلي
فيلزم ان يكون الانسان منحصرا في زيد لانا نقول الاتحاد في الحمل لا يقتضي الاتحاد مع المحمول في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا
والا لبطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس فان الحاصل ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد لا
يمكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد وهكذا ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وبهذا
هو مآل قولهم ان الانسان حمل على زيد مع الخصوصية يعني ان زيدا لا غير الانسان ويلزمه كونهما موجودا واحدا وبهذا الوجه يستفاد الحصر في
مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه [illegible] فلا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا العلم حال قولنا
زيد الانسان معرفا باللام وان اسناده مجازي فالاولى ان يخرج هذا من اقسام اطلاق الكلي على الفرد ومنها ان يطلق الكلي ويراد
به الفرد وهذا يتصور على اقسام مثل جاءني رجل وجئني برجل وبهذا الرجل فهو كذا فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد فلكل منهما بان يكون
المراد جاءني شخص هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق
العام على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودا بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيان
انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس اعني الشامل للقليل والكثير المتشأن لشؤون مختلفة هو مادة اللفظ المفرد بدون
اللام والتنوين او اذا دخله تنوين التمكن ايضا في بعض الصور واما فيما دخله تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى آخر بوضع ذلك
معنى النكرة كساير التصرفات الاخر الموجبة لتنويع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما فقولنا جاء رجل اريد شخص معين في الواقع عند
المتكلم غير معين عند المخاطب ومعناه في ظرف التحليل جاء شخص متصف بانه رجل فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة من اللام
والتنوين نسبة خبرية هو قولنا هو رجل بالحمل المتعارف والكلام فيه هو الكلام في زيد انسان كما مر ولا مجاز في طرفيه ولا في النسبة
جزما ولو اريد جاء شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز في اللفظ بظاهر الاطلاق فان الجنس التنكيري لا غير مثلا معنى مجازي للفظ المركب
[illegible] فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا يستلزم استعمال الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل
اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص ايضا والحاصل ان اللفظ استعمل
في الفرد مع قيد الخصوصية واطلق عليه والمفروض انه لم يوضع الا للمهية فاستعمل في المهية والتشخص استعمل في غير ما وضع له وهو
مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير في هذا المقام قلت هذا الكلام ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام

الكلام في الحقيقة هو الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزمة في ظرف التخاطب للحمل الذاتي فانا اذا سمعنا ان العرب وضع لفظ الأسد لنوع
من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان وتميز من بين الحيوانات وقيل لنا هذا الأسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي
وان المجاز ايضا هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر بان يفيد ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي لا الحمل المتعارف فا
اسد في قولنا رايت اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا نعم استعمل في الرجل الشجاع الذي اريد من هذا
اللفظ في زيد على نحو يتضمن الحمل المتعارف اذ التشبيه انما وقع بين مفهوم الأسد ومفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا شبيه من جهة
انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الأسد الموضوع له لزيد من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية
فلفظ الأسد في هذا التركيب مجاز من حيث اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق اسد على زيد له جهتان
من احديهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الأخرى حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع
وهذا الأخير بعد جعل الأسد عبارة عن الرجل الشجاع ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارف في المعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه
رجل شجاع بل حمله ذاتي فان الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى الحقيقي الا على مذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن ان يقع حمل الاسد
عليه لا يفيد انحصار افراده فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فاذا كان من باب الحمل الذاتي فهو
يفيد كونهما موجودا واحدا ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار المستعمل في المستعمل فيه واذا عرفت هذا في الاستعارة
يظهر لك الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء يعني ان النبات
غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل جعلوه نعم لما اريد منه النبات الذي رعوه فاطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات
على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف فلا منافاة بين كون اللفظ مجازا في معنى وحقيقة في حمله على بعض افراد
ذلك المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال العام في الخاص يعني الكلي في الفرد ان كان
من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لا كونهما موجودا واحدا وبعبارة اخرى اطلق العام على الفرد
باعتبار حصته الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية ومع اعتبار القيد
فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا وجه لان يكون هذا المعنى فردا آخر لاستحالة تحقق الخصوصية في موارد متعددة ضرورة امتناع
صدقه على عمرو بالحمل المتعارف انما هو بالانسلاخ الخصوصية ومع الانسلاخ فهو معنى آخر هو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من الحمل
المتعارف في حمل المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظي على معانيه او حمل المعنى الحقيقي والمجازي على معنييه

معنييه ومن الّذي هو في جميع ما ذكرنا ظهر لك انه لا معنى لقول ان العام اذا اطلق على الخاص باعتبار الخصوصية معناه ادعا كون العام منحصرا
في الخاص وغفلة المعترض عما تدعوه الى ان يقول لا نسلم ذلك فان ارادة الخصوصية هنا لا يمنع استعماله في خصوصية اخرى فلا يفيد
الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما استعمل في غير هذه الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية عنه منسلخة بالمرة حتى يصح
استعماله في الخصوصيات المتعددة وكلامنا في هذا المعنى المجازي فظهر بطلان قوله وهو لا ينافي تحقق في غير هذا الشخص وعلى هذا فمدخول
اللام الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة في المشار اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المرأة ونحو ذلك وذلك لان اللام للاشارة الى
شيء متعين بمدخولها اما نصا فلا يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة الحمل المتعارف كما في العهد الخارجي واما ما كان لفظ
المدخول مستعملا في معناه الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققناه مع ان الكلام
في كون لفظ الكلي حقيقة في الفرد او مجازا ولفظ الكلي هو مدخول اللام فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق للام وغيرها من العوارض فان اشير
باللام الى الفرد كما في العهد الخارجي فيتضح المقصود واما اذا اشير الى تعيين الجنس فلا بد ان يراد من مدخوله نفس الطبيعة المعراة في المفرد
فما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل في ارادة فرد ما وبقي له المعهود الذهني فهو حقيقة غير صحيح لان معيار كلامهم
في ذلك هو انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة وهو حقيقة ولا ريب ان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المعينة في الذهن
المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه الماهية باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي فان قلت ان الماهية المعراة عن ملاحظة
الافراد لا يستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم لكنه ينافي اعتبار وجود الافراد وان لم ينافي تحققها في ضمن الافراد في حقيقة مع ان
لا مدخلية للام في دلالة لفظ الكلي على فرده فيصير اللام لغوا فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي مدخول اللام لا المعرف باللام
نصا فان قلت لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع للماهية المعراة
في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة وصحة استعمالها في حال ملاحظة الافراد لم يثبت بل
الوضع كالمشترك في اكثر معاني لا يتم برد هذا في اصل المادة بتقريب انها ايضا موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لا لا
ان استعماله على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير متصور فيما نحن فيه لعدم
صحة حمل الطبيعة على فرد ما اذ لا مصداق لوجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما
والمطلب ليس هنا من المعرف بلام الجنس هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان
المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الاعيان اي رجحية

ولا منع محصور لذلك الا ارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة في مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم
فرد ما يتحد معها في الوجود ليس بمراد جزما وهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قلت في العينه يرد على قولك جئني برجل
فانه اريد فيه الماهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما يعني مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما قلت بل انها حقيقة ولم تقر فيما نحن فيه
قلت كونه حقيقة من جهة ارادة النكرة الملحوظة في معانيها اسم الجنس وله وضع اخر من جهة التركيب مع التنوين ولفظ معنا فرد ما
وهو ايضا كلي وطلبه يرجع الطلب الكلي لا الى طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل
اي حالة في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج بتعيين المخاطب فلو
اريد به في قولك جئني برجل جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق
بالفعل بخلاف هذا الرجل فيشير الى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد واما مثل جاء رجل فان اريد منه النكرة فهو بعينه مثل جئني
الرجل لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل الكلي هو مصداق فرد ما لا مفهومه وطبيعة فرد ما موجودة في ضمنه وان اريد منه
اسم الجنس فيصح ايضا حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالعجب منهم اعلا انهم اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس
وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان ههنا لما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا المعنى اراد
الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد اي رجل المعهود ولا ريب ان المشار اليه هو الماهية الموجودة في ضمن الفرد
لان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلام غير ممكن مجازا او غلطا ثم توهم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة في الجنس والعهد الذهني انما
نشأ منهم لما راوا الاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع منها ما يفيد حكما للماهية من حسن او قبح او حل او حرمة ونحو ذلك
مثل البيع حلال والربا حرام والصلاة واجبة والعدم جنة من النار والخمر كذا والخنزير كذا واللحم كذا ومنها ذلك مما لا يحتاج تعدد
معناه ولا تحقق الا ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل الماهية مثل صم وصل واشتر اللحم واخبز باللحم وغير ذلك ففي هذه
الامثلة يدل الامر على ايجاد الماهية في ضمن الفرد والاتيان بفرد منها دلالة تبعية غير مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا
ليس مدلولا حقيقيا للفظ فالمقصود بالذات من قول القائل اشتر اللحم طلب نقل طبيعة اللحم لا بشرط المشتري من دون
التفات الى الفرد ولكن يلزمه وجوب كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو عين المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما مطلق
فظنوا ان هذا المعنى الطبيعي هو مدلول اللفظ فان قلت ان مراد هؤلاء ايضا هو ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان
المعرف باللام مستعمل في فرد ما لا ان العقل يحكم تبعا بوجوب ايجاد فرد ما فان شئت لاحظ كلام التفتازاني في المطول

وقد يأتي المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار عهديته في الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرف بلام
الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود باعتبار كونه معهودا في الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا
اياها كما يطلق الكلي الطبيعي على كل واحد من جزئياته الى اخر ما ذكره وصرح في موضع اخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة
موجودة فيه في موضع اخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد
وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد
وهو الاستغراق ومثله كل مضاف الى النكرة وقد صرح بذلك في مواضع اخر ثم قال في اخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم
الجنس اذا اطلق على واحد كما في ادخل السوق ورأيت اسامة مقبلة حقيقة هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له
الا ان ذلك سيتضح هذا في بحث الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا للمعنى العام الشامل
الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان المجتري والا لكان استعمال الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رأيت اسدا يرمي حقيقة لا مجازا
لغويا نقلا بهذا عن الجمهور ويستشهد بذلك على ان استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا رأيت زيدا فقلت رأيت انسانا او رجلا
فلفظ انسان ورجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا اذا قلت اكرمت زيدا او اطعمته فقلت
نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق في بحث التعريف باللام الاشارة الى الحقيقة وهذا كله كما ترى يشهد بانه اراد ان المعرف بلام
الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة والحاصل انه اقول لو اريد من المعرف بلام الجنس فرد ما من الطبيعة التي يوجد في ضمن فرد ما
فهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة فيتصور بعين الاعتبار ونظر الماهية الا انه قال لا ادري كيف يجترئ على مخالفته مع انه افتى في ذلك
وهذا من مباحث الالفاظ لا انا فنقول هذا الكلام مبني على حسبانهم في فهم اطلاق الكلي على الفرد وليس في كلامهم ما يقصدوا على التقليد
فيه للفكر والاجتهاد مدخلية فتفكر وتدبر مع ان افاضل الكلي نفي الاعتراض على دعوى الحقيقة فالقول به ايضا غير عزيز بعضا
الى ما يظهر من غيره ايضا والحاصل انهم ان ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم او نحو ذلك الا انه لم يخرج التعريف بالجنس ولكن
العقل يحكم بسبب المقام ان اتيان فرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس فنعم الوفاق
لكنه غير موافق للكلمات المتقدمة فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما يتوهم من ان الفرق بين الاطلاق والاستعمال ان الاطلاق
يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال وهو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرنا من الدلالة التبعية فلا ريب ان جاء رجل
في قوله نعم جاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل وكذلك رأيت اسدا ورجلا ونحو ذلك فكيف يحول تحقيق المقام على

بذكره في باب الاستعارة وان ارادوا به الطلق واريد منه فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها مثل رايت انسانا
ومثل جاء رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما يجاب بغاية الامران وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة المجاز
وكذا مناسبة الكلي للفرد ما علاقة له بقي الكلام في بيان مطلب من قال ان صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب او
الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز او الاشتراك فهو للقدر المشترك وما اجيب عن ذلك
بانه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل في كل منهما لانه استعمل ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز وما رد به من ان ذلك اذا اريد الفرد
مع قيد الخصوصية لا مطلقا فانه لا يخلو عن التحكم واغلاق وذلك لان صيغة الخبر افعل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى
الهيئة فهي متضمنة لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثاني في نسبته الى المخاطب من حيث قيام الفعل به
وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليها وضع حرفي ولم يتصف بالوجوب والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة من المتكلم
بهذا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف فاذا استعمل الصيغة في المراد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما وضع
له لا انها من قبيل استعمال العام في فرده بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات فكما ان
كل طلب خاص من كل متكلم خاص ومخاطب الفعل الخاص مما طلب خاص نفس الموضوع له الصيغة واستعمال الصيغة فيه حقيقة منه
زيدا اذا قال لعمرو اضرب او بكر اذا قال لخالد اضرب وهكذا فكل منها استعمل فيما وضع له فكذلك الصيغة الطارية للنسبة في هذه الانواع
من الوجوب والندب او الطلب الراجح ايضا راجع الى نفس ما وضع له فلا يصح القول بان ذلك استعمال للعام في الخاص حتى يتفرع عليه
الجواب المذكور ايضا فعلى هذا القول ان قيل بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي
وجعله آلة لملاحظة الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل في نفس
ما وضع له وهكذا في الندب وهكذا الطلب الراجح ولا فرق فالمستدل في هذا المقام ان اراد بالمجاز حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى
عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته ويكون افراده ح بعض الطلبات الراجحة الصادرة من خصوصيات
المتكلمين بدون قصد ندب وايجاب فان هذا ممكن بالنظر الى الطلب وان كان المطلوب لا يخلو في نفس الامر عن احدهما فلا يكون ان
الافراد ح بتشخص وتميز بتميز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب وملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل في الوجوب او الندب
فيكون مجازا وان اراد القدر المشترك من الوجوب والندب بمعنى الامر الدائر بين الامرين فح يصح كلام المستدل من انه حقيقة فيهما
على المختار في الموضوع له ويظهر بطلان كلام المجيب وبعض المستدل ارادة ذلك نعم لو فرض ح استعمال الصيغة في القدر المشترك

بين الامرين بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح الخالي عن ملاحظة الوجوب والندب وعدم التعيين في البين حصر فيكون مجازا كما يلزم هذا الاداء
وضعها للوجوب فقط او الندب فقط ايضا فعليك بالتامل في موارد الطلاق الكلي وتميز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر
هدانا الله واياك الى الصراط المستقيم الرابعة مقتضى ما ذكرنا من التقريب في الجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة
الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس واريد منه الاستغراق لا بد ان يراد استغراقه لجميع ما يصدق عليه مدخوله فيكون
عمومه لشمول الجماعات فيكون معنى جاءني الرجال جاءني كل جماعة من جموع الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز صحته اذا لم
يجيء رجل او رجلان وردّ بان رجلا او رجلين اذا انضم الى غيرهما من جاؤا او بعضهم يصير ايضا جمعا آخر فلم يصدق كل جمع
من الجموع والمراد ثبوت الحكم للآحاد لكل جمع لا لمجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد او الاثنين فلا يصح جاءني جمع من الرجال
باعتبار تحقق فرد او فردين واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك يستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلاثة مثلا جماعة
فيندرج فيه بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقهما فيندرج فيه ايضا في ضمنها بل في كل الكل من حيث هو كل جماعة فيكون
معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد واحد منها ايضا لكان تكرارا محضا ولذلك
الائمة يفسرون الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث المجموع واورد عليه اولا بالنقض بقوله تعالى كلما ضرب
لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وفيه ان الحزب والامة في الآيات قد اعتبرت منفردة ولم يعتبر
فيه الاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الحزبية حكم عليحدة وهكذا في الامة فاليهودية والنصرانية والمجوسية وان كان
يصدق على كل واحد من اصناف اليهودية ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار ان من ظلم يحكم بالكرام العلماء
لا بد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعددة فهو باطل جزما وان اريد انه لا بد ان يكون الحكم ثابتا له في نفس الامر مرارا متعددة
بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايضا ممنوع وان اريد ان لنا ان نعتبر دخول الثلاثة في الحكم باعتبارات فلا يضر على
انه يمكن ان يشترط عدم تداخل الجماعات في اجزائها كيلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم بالنسبة الى كل فرد فرد
انما يكون مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة الى كل واحد من الجموع مع ابقائه على حالته الاصلية من اعتبار الجمعية والظاهر انه ايضا
يفيد عموم الافراد ضمنا واما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك فيصح ان يقال للرجال عندي درهم
على هذا اذا كان الكل مشتركا في استحقاق درهم واحد ولا يثبت به لكل واحد منهم درهم اذا تمهد هذا فنقول ان
الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب في افادته العموم ولا يضر في ذلك ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس

او العهد وغيره بل الظاهر المتبادر هو العموم الأفرادي لا الجمعي والمجموعي فينسلخ منه معنى الجمعية فالظاهر انه وضع مستقلا للهيئة التركيبية
عليحدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الأصل المقرر في المقدمات من ارادة جنس الجمع على طريق الفرد
وكيف كان فالدليل قايم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء
مطردا لا يقال جواز الاستثناء لا يقتضي ارادة العموم وذلك لا يفيد ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول المراد من جواز
الاستثناء جوازه بالنظر الى الالفاظ مطلقا في كل مقام لم يقم قرينة على خلافه لا الجواز العقلي بسبب احتمال ان يكون مورد
للاستثناء كما لا يخفى واما دلالة جواز الاستثناء مطردا على العموم فقد مر وكذلك الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين ومن فروع
المسئلتين ما لو اوصى للفقراء او لفقراء البلد فان كان ذا المحصورين صرف اليهم جميعا مع الامكان والا فيصرف الى ثلثة فصاعدا
لان المقام قرينة على عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف باللام فقيل بافادته العموم وقيل بعدمه وطريقه تفهيم الجنس المعرف
باللام الى ان منه يقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي في افراده كما اشير
اليه وقد يتشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادته العموم فمذهبه انه حقيقة في الاستغراق ولعله يدعي
وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس للتبادر في اي لا عن قرينة العهد والاستغراق ولان المدخول
موضوع للماهية لا بشرط اذا خلا عن التنوين واللام موضوع للتعيين لا غير فمن ادعى الزيادة فعليه بالاثبات على ان
هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي في كل واحد من اللام والمدخول والرخصة النوعية في مجرد التركيب مع قطع النظر
عن خصوصيات التراكيب فلا يرد ان هذا اثبات اللغة بالترجيح الا انه يمكن ان يقال بعد الرخصة النوعية اي صلاحية انواع الاشياء
احتمال ارادة المتكلم بالنسبة الى الكل متساوية فلا يجري اصل العدم في واحد منها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط
والاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال بهذا على من يعرف بكون
تعريف الجنس معنى له اما متوحدا او بكونه احد المعاني المشترك فيها اللفظ الزاما بان يقال كونه حقيقة فيه اتفاقي والاصل عدم غيره والمجاز
خير من الاشتراك ويبقى الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق ويبطله التبادر ويدل عليه ايضا عدم اطراد الاستثناء
بمعنى انه لا يصح في العرف في كل موضع وان لم يوجد هناك قرينة ارادة خلاف العموم ايضا لقبح جائني الرجل الا البصري او
اكرم الرجل الا السفهاء واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جائني الرجل كلهم فضعيف لان عدم الحكم على
جميع الاخباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام لعله مراعاة للمناسبة اللفظية

اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول
العام كل فرد فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت من ان عموم الجمع ايضا افرادي وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا
الذين امنوا وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم اطراد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره على السوية لا مطلق جواز
الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الاول ايضا فان
التوصيف بالعام قرينة على ارادة الاستغراق ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال وما يقال في الجواب عن الوجهين ان الظاهر لا احتمال لاكل
افادة المفرد المعرف باللام العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها
مما لا نظر فيه خلاف حججهم فالكلام حق انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم التي هذا بيانها
والدليل لا يثبت الا افادته العموم في الجملة وهو غير المتنازع فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي او على اطلاق الكل على الفرد وكلاهما
باطلان ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لازم ما اخترناه من كونه حقيقة في تعريف الجنس اذ الحكم اذا تعلق
بالطبيعة من حيث هي المفروض انها لا تنفك عن شيء من افرادها فيثبت الحكم للكل افرادها والقول بان الطبايع انما تصير متعلقا
للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهري لان الطبايع بانفسها يصير متعلقا للاحكام ومتصفا بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان
يقال انه لا وجود لها الا بالافراد وفيه انا نقول تعلقها بها لا بشرط شيء لا بشرط ان لا يكون معها شيء اخر لا يمكن التكليف
بها واذا تمكن المكلف من الاتيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كما اشرنا في مبحثه ولا فرق بين تعلق الامر
به او تعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها نعم بعد الامتثال بفرد من الافراد في الامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير
في الاتيان باي فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنها واما في مثل احل الله البيع فلا سقوط للحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه او
افراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع فقد سلك هنا مسلكا اخر في استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلى في كلام الحكيم
ان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم بها ولا عهد خارجي يكون مرادا بالفرض ولا فائدة في ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل
فتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي وغيره واما المفرد المضاف فالظاهر
ان المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترنا وباعتبار الحكمة على التقرير الاخر ثم ان الشهيد الثاني
قال في تمهيد القواعد اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حملت على العهد لاصالة البرائة عن الزايد
ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف لا يشرب ماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه لا الجميع على

العموم لم يحنث ومنها اذا حلف لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندى وهو الاخضر وهذا انما يتم حيث لا يكون الاخضر
معهودا وعندى انه لا اطلاق عليه الا مقيدا ومنها الحالف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندى والكلام فيه كما سبق
اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا او عرفه حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس فنقول بعد الاغماض
عما بيّنا من انه حقيقة فى الجنس اصالة الحقيقة يقتضى ارجاعه الى الارادة الجنسية فنقول ان اصالة البرائة لا يقتضى الحمل على
العهد مطلقا اذ قد يقتضى الحمل على الجنس او العموم فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا اجوزنا السجود على اى حجر كان
فلا يجب علينا التكلف بتحصيل المعهود لو فرض حصول غير المعهود مثل المقنا طيس ومثله فى احكام الشرع كثير مع ان
ما ذكره فى حكاية شرب الماء مع المناقشة فى عدم كونه مثالا لما نحن فيه اذ العهد فيه انما هو فى الشرب لا الماء يقتضى خلاف
ما ادعاه وبالجملة فاصالة البرائة قد يقتضى الحمل على المعهود كما فى المثالين الاخيرين وقد يقتضى الحمل على العموم مع ان
فيما يقتضى الحمل على العهد انما يتم ما ذكره فى الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم كما حققناه وان اريد ما يشمل المعهود
الذهنى فلا يوافقه ايضا لانه قد يكون اصالة البرائة مقتضية للتنكير وان حمل العهد فى كلامه على الاعم من الذهنى فمع بعده
لا يتم ايضا لان اصالة البرائة قد يقتضى الحمل على العموم مع انه لا يناسب قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا الكلام
لا يقتضى ما ذكره الا عدم ثبوت التكليف فى غير المعهود لعدم العلم بما يريد منه لا ان المتكلم يستعمل اللفظ فى المعهود
ان بقى فى موضع اصالة البرائة اصالة عدم ثبوت الحكم الا فى المعهود يعنى اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد والعموم
فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتهما والاصل عدم ثبوت الحكم فى غيره وح يرد عليه انه انما يتم لو لم يحتمل الجنس لارادة وجه
فردما فان المعهود غير معلوم المراد جزما نعم لو اريد بالجنس ما يستلزم العموم كما بيناه سابقا فلذلك وجه ولكن ينافى
الانظار الاخر واما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ففيه ان اراد انه حصل العلم بسبب تقدمه ان هو المراد
فيكون قرينة معينة لاحد المعانى المشترك فيها فح لا ينفى احتمال ارادة المعنى الاخر ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى اصالة
البرائة وان اراد ان التقدم والمعهودية يجوّز ارادة العهد ويصححه فهو ليس الا حمل المقام قابلا للاحتمال وكيفما كان الاجمال
بسبب ارادة كل واحد من المعانى المشتركة ومجرد صلاحية ارادة احد المعانى من المشترك لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر
ما يبتنى المقام وخلط الكلام فى هذا المرام هو ما نقل فى جنبهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة فجعل الشهيد الثانى الافراد
معهودة وجعل الالف واللام اشارة الى الصنف المعهود المتعارف فى المحاورات ثم عمم الكلام فى مطلق العهد ونظر الى ان التقدم

التقدم فى اللفظ يرشد الارادة المذكور سابقا فى العهد الذكرى والتقدم فى التعارف والاصطلاح يرشد الارادة الافراد المتعارفة
فيما كان العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة لا مجوزة ويرد عليه ح مضافا الى ما سبق ان التقدم فى
الذكر لا يعين ارادة المذكور والافلم يبق الاحتمال المذكور فى صدر المقال واما تعيين المتعارف فى ذلك فالظاهر انه لا مدخلية
للالف واللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق وانصرافه الى الافراد الشايعة فلنقدم الكلام فى معنى
انصراف المطلق الى الافراد الشايعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لعله مبنى على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ فى الافراد
المتعارفة بحيث ح هجر المعنى الحقيقى فالمحقق فيما دار الامر بين ان يكون المراد فى كلام الشارع هو الحقيقة العرفية واللغوية هو تقديم
العرف واثبات الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد ولذلك لم يعتبر ذلك علم الهدى وبراعاة الوضع ويجرى الحكم فى جميع الافراد
النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوى بل حصل حقيقة عرفية للفظ فى المعنى المتعارف مع بقاء المعنى الحقيقى ايضا فيصير
اللفظ مشتركا بين الكل وبعض الافراد لكن يكون استعماله فى احد المعنيين اشهر كما فى العين بالنسبة الى الباصرة وان بعد من بين سائر
المعانى او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيبنى الحمل على الافراد الشايعة فقط لعدم مدخلية مجرد الشهرة فى احد
المشترك فى ترجيحه ولمعارضة الشهرة فى المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشايعة لما كان متيقن الحصول على
اى تقدير فتعين ارادته ويصير الباقى مشكوكا فنقول ان العهد الذى جعل معيار الكلام هو هذا المعنى وهذا لا مدخلية له فى اللام
اللهم الا ان يكون اللام اشارة الى احد معنيى المشترك اللفظ كما اشرنا اليه حكاية عنه سابقا الا انه ليس فى ذلك كثير فائدة مع ان
جوهر اللفظ وذلك وح يبقى الكلام فى تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكرى فاذن المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ
فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة واجاب فى حمل المشترك عنده على جميع معانيه احتجوا بانه قابل لاحاد والجماعات ومنها الجميع ودلالة
على الجميع يحتاج الى دليل والدلالة اللفظية مفقودة فانها منحصرة فى الثلثة وانتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام
لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المراد جزما ولا دلالة على ما فوقه واحتج الشيخ بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم
ولم يبين القلة فعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائى بانا لو حملنا على الجميع
لحملناه على جميع حقايقه فكان اولى واجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف فى الباقى حتى يتبين وان
لا ينافى الحكمة وعن الثانى بمنع كون اللفظ حقيقة فى كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك
على جميع المعانى اذا لم يظهر قرينة على التعيين فهو ممنوع بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد اولا والتحقيق ان يقال ان الجمع

المنكر يتصور استعماله على صور الاولى الاخبار عنه بمثل جاءني رجال وله على دراهم والثانية الحكم عليه بشيء مثل احل الله بيوعا والثالثة
الامر بايجاده مثل اقيموا فرائض والرابعة جعله متعلقا للمامور به مثل اعط ثلثة مالا رجالا او علماء او اضفهم في ايام وصم اياما
ونحو ذلك فقد لا يراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا يقصد الا اسناد الفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل
معين عند المتكلم غير متعين عند المخاطب كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا يقتضي الحكمة حمل اللفظ على
العموم اصلا ويبقى في الجمع افادة الكثرة ولما لم يتعين من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزما فالذي يستفاد من المثالين الاولين
الجزم بمجيء ثلث رجال وثبوت ثلث دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بد من معرفة انحائها
بصيغة خاصة بها او بما يعمها فلا يأتي فيه الجواب المذكور فيه وحملها على الاقل ينافي الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك المثال
ايضا الى الصورة الاولى فيكون الاشكال في تعيين البيع لا في تعيين انحاء البيوع بان يقال لا اجمال في بيان العدد بحيث ينافي
الحكمة وهو المقصود بالذات في هذا المثال كما في جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين
الرجل فيحتاج في المثال المذكور الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض فان المفروض ان المقصود في مثله بيان حكم شخص البيع
ومعلومية حاله كما هو شان الحكيم في بيان الحكم ومما ذكرنا ظهر ان ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه اذا احرز عدم المنافاة بالحكمة
بحمل اللفظ على القدر المتيقن من مدلوله فيجري ذلك في المفرد المعرف ايضا فما وجه حمله على العموم نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان ينزل كلام
المستدل والمجيب على بعض هذه الصور لا مطلقا لان ارادة حلية بيع غير معين في قوله تعالى احل الله البيع لا يعقل له فائدة وحكمة
اصلا بخلاف الكلام في مطلق الجمع المنكر واما الصورتان الاخيرتان فان اريد منهما مثل ما اريد في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فلا
يقتضي الحمل على العموم وان لم يتحقق بارادة الاقل بحسب العدد ايضا وان اريد الاتيان به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج
الى الحمل على العموم اصلا بل يكفي الاتيان باقل الافراد اذ يكفي الاتيان بالطبيعة في ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد من الامر
بالكلي كما ان في ذلك جنس رجل يقتضي الاتيان باي رجل يكون فكذلك فيما نحن فيه اذ كما ان كل رجل يصدق عليه انه رجل
كل رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك في معنى التخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضي الا كون الاكثر افضل فالاقل متيقن المراد
فالعمدة في تحقيق المسئلة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة في
الاول لا بد ان يحمل على العموم لئلا ينافي الحكمة وعلى الثاني يكتفى بالاقل لاصالة البراءة عن الزائد وحصول الامتثال بالاقل واما حصول
العلم بارادة الاقل والشك في الباقي فهو مشترك بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف ان [illegible] في المعنيين ولفظ في الصورة الاولى

الاول بل المتعين هو الاول وكذا في الصورة الثانية واما في باقي الصور فالاظهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفى بالاقل الا ان يظهر من الخارج
ارادة التعيين فاما يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان له وجه ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة يقتضي الحمل على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا
لم يكن وقت الاحتياج مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة الى البيان ولكن لما كان الاصل عدم تلك الحكمة
في اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان كلام المجيب في ان الاقل متيقن الارادة والباقي مشكوك فيه وهذا لا يتم
فان الامر الدال على التخيير في ايجاد الطبيعة لا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد من اقل الافراد فقول القائل اعط زيدا دراهم على
ما هو ظاهره من تعلق الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا لا كما جعله من باب وجاء رجل من اقصى المدينة نص في اجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك في
عدم وجوب الازيد ثم ان الظاهر ان مراد المجيب في الحمل على الجمع من حيث انه جميع معانيه المشترك فيها لفظا لا من حيث انه هو احد معانيه
فعلى هذا يصح منع عمومه الافرادي والجمعي كليهما فيتجه الجواب بمنع الاشتراك اولا ومنع الظهور في الجميع ثانيا ومنع اولوية ارادة الجميع
ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد يكون خلافه احوط وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما يقال ان منع الاشتراك اللفظي لا يضر
المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع
المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل على مذهب المجيب في الجواب ايضا فان حمله على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل
جميع المعاني فانقدح من ذلك انه لا نزاع في عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل في غيره كان مجازا تذنيب
الحق ان ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة اثنان والقول بعدم جواز اطلاقها على الاثنين مطلقا شاذ ضعيف ولا فرق
في ذلك بين المكسر والسالم وضمائرهما والظاهر انه لا نزاع في نحو نحن وانا وضمنا لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم
لفظ لنا تبادر الزائد على الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين ويؤيد ذلك وضعهم للتمييز بين التثنية والجمع علامات
وامارات مثل الالف والنون والواو والنون وغير ذلك احتجوا بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس لان الاجماع على حجب
الاخوين عما زاد عن السدس فاطلق الاخوة على الاخوين فما زاد والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال على المطلق
الاية مسلم لكنه بضم القرينة لا منفردا ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون
وفيه منع الاختصاص بل يحتمل مع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما في مستمعون وبقوله ع الاثنان فما فوقهما
جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد في الخبر ان المؤمن وحده ايضا جماعة اذا لم يكن معه من يصلي معه مع ان بيان
اللغات ليس من شانه ع فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان النزاع انما هو في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع فان ج م ع بمعنى مطلق

صم شيء اثنين وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة هي الثلثة وما فوقها وكذلك لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام فالظ
انهما ايضا محل النزاع والذي هو خارج عن محل النزاع هو مادة ج م ع بمعنى مطلق الضم والالف فانه يصدق في الاثنين ايضا
حقيقة **قانون** لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم في الجملة ففي بعضها بالنصوصية وفي بعضها بالظهور اما
الاول ففيما اذا وقعت بعد لا الكائنة لنفي الجنس وكذلك فيما كانت صادقة على القليل والكثير كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد
وبد او مدخولة لمن ولا فرق بين كون النافي هو لا او لم او لن او غيرها واما الثاني ففيما اذا وقعت بعد ليس وما ولا المشبهتين
بليس وقد خالف فيه بعضهم وحكي انها ظاهرة في العموم ففي الاول لا يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما من
رجل في الدار بل رجلان وجواز الاستثناء متصلا بان يقال لا رجل في الدار الا زيد لا ينافي النصوصية كما توهم لما بيناه في الاعداد وبخلاف الثاني
فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل بل رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة ويكون
النفي راجعا الى الوحدة ولكن الظاهر منه الوحدة غير المعينة فهو ظاهر في العموم والمثال المذكور اخراج عن الظاهر كما لو قيل ما في الدار رجل الا
زيد واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو خارج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظاهر انه لا فرق
بين المفرد والجمع والتثنية في ذلك وان الحكم في الظهور والنصوصية ايضا لا يختلف فيها فقولك لا رجال في الدار ايضا نص في العموم
لكنه نص في افراد الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد ايضا كان الجمع المحلى باللام منسلخ عن الجمعية ولذلك يجوز ان يقال لا رجال في الدار
بل رجل او رجلان بخلاف المفرد والمثنى كما مر والنهي كالنفي فيما ذكرنا والظاهر ان النكرة في سياق الاستفهام ايضا مثلها في سياق النفي في
افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة في سياق الشرط ايضا وفرعوا عليه ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فله
الالف وان ولدت انثى فلها المائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك بين الذكرين في الالف وبين الانثيين في المائة لان
ليس احدهما اولى من الآخر فيكون عاما والظاهر ان مرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فعمومه من هذه الجهة كما اخترناه في المفرد المحلى
والا فلا يستفاد العموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد او لكونه في معرض
الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد من الحكمة
اصالة البرائة عن اعتبار قيد زائد من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البرائة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد
يكون منه ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف
العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كما مر وهذا ان والوقوع في معرض الامتنان

الامتنان والوقوع في كلام الحكيم ومنشأ ذلك مما يستفاد منها العموم ليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من حال الحكيم ولذلك
نحملها على الافراد الشايعة لانها هي مورد الاستعمال في الاطلاقات والخروج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ
بعنوان الوضع فانها يشمل الافراد النادرة واطلاق كلامهم يدل على ذلك ايضا الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر لحكاية
تمهيد القواعد وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الافراد والفروض النادرة فيقتصر في المطلقات وغيرها على الافراد الشايعة ويتعدى في العمومات
الى الافراد الغير الشايعة ايضا ان لم يكن في غاية الندرة وان كان في غاية الندرة فيتوقف فيه وكيف كان الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة
لا تنفك عن واحد من افراده الا ان يقال لما كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب ثم كيلا يتوهم ان هذا
رجوع عن القول بكون الطبايع متعلقة للاحكام كما اشرنا سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية
لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو عن خفاء فان المطلق على ما عرفوه في بابه هو الحصة الشايعة في جنسها وبعبارة
اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة هو الماهية بشرط الوحدة
الغير المعينة وجعل الشيخ المنتشر عبارة اخرى عنها وغلطه في ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه ونحن نخبر بان ذلك
بناء على ما ذكروه في تعريف المطلق وبناء فهمهم على التخيير بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه في الفرق بين العام والمطلق بان
المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شيء بان يقال ان المراد برقبة في قوله اعتق رقبة هو مثل ما اريد
بالاسد في قول القائل رأيت اسدا على وفي الحروب نعامة او رجل في مثل رجل جائني لا امرأة كما اشرنا سابقا ومقتضى ذلك جواز عتق
اكثر من واحد في كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي سيما اذا كان تدريجي الحصول فلا يعد ما بعد الاول
امتثالا لانه مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حققناه في الواجب التخييري ومسئلة اقتضاء الاجزاء فليس الوحدة مرادا من اللفظ
بل يستفاد من خارج او يقال ان الطبيعة لا بشرط اذا تصور لها قيود وشرائط متعددة فتقييدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة
بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى ساير القيود فالرقبة في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين
موضوعة للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد كما مر الاشارة
اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدخول الامر في هذا الكلام يتقيد بارادة فرد ما منه وهذا يخرجه عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة
الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقا وحجة لا بشرط بالنسبة الى ساير القيود فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيصير هناك قيدان الطبيعة
ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى ساير القيود وهكذا ومرادهم في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة

يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة ايضاً باعتبار الكثرة فرقه مطلق بالنسبة الى عدم اعتبار الوحدة الغير المعينة والنكرة
باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم تذنيب فالظاهر ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في المثنى
واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين وخروج فرد منه غير مضر الا ان يعتبر منضماً الى واحد
من فردي الاثنينيات المعدودة كما اشرنا في عموم الجمع الا انه لا يتم في التثنية المنفية فيصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها
رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكروه اذا اردنا منه العموم الجمعي على ما ذكرنا فيه ايضاً كما اشرنا
واما العموم الافرادي كما بينا انه هو الظاهر في الجمع المحلى فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت باعتبار النصوصية والظهور فالنكرة المنفية
في المفرد نص في عموم الافراد في مثل لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فاما لا يشمل بعض الآحاد كما في لا رجال في الدار
بل رجل او رجلان او يكون ظاهراً فيه لو سلمنا منه الجمعية والمفرد نص واما في مثل ليس رجل في الدار وليس رجال في الدار
فالمفرد ايضاً ظاهر في الشمول لان فيه احتمالين ارادة الحقيقة المعينة والغير المعينة وفي الجمع احتمالات ثلثة العموم كالمفرد ونفي
الجمعية ونفي الجمع الواحد واثبات الجماعات ونفي الجمع واثبات الواحد والاثنين واما المفرد المعرف والجمع المعرف فالامر
فيه واضح مما مر لقلة الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال ارادة العموم الجمعي والمجموعي ايضاً فائدة ترك الاستفصال
في حكاية الاحوال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال نقله في التمهيد عن جماعة من المحققين وقد ادعى القاعدة من
الشافعي ونقل عنه كلام آخر يعارضه ظاهراً وهو ان حكاية الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها
الاستدلال والظاهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان مختلفتان المورد فالاولى هي ما كان جواباً عن سؤال بخلاف الثانية وتفصيل
القول فيهما اما الاولى فهو ان السؤال اما عن قضية وقعت وهي محتملة ان تقع على وجوه مختلفة واما عنها على تقدير وقوعها كذلك على الاول
فاما ان يعلم ان المسئول يعلم بانها على النهج الذي وقع في نفس الامر او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم
في الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقعة حسب ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال
فالظاهر ان الجواب ينزل عليه والا فيجري على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال مع تفاوت الاحكام والظاهر ان
الجواب اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاخلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فهو ايضاً كذلك لان احتمال عدم العلم
فان علوم المعصومين ع ايضاً حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلي يقيناً ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله لا استصحاب
ودلالة الاخبار الصحيحة وما يقال لنا ثبوت علمهم بنفس الامر في الجملة مما لا شك فيه وهو ناقض قولنا لا شيء من العلوم بحادث

لهم فثبت ان بعض العلوم لهم يقيناً ينقض عدم ثبوت العلم لهم بشيء يقيناً فلا يمكن بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري اذ لا
اليقين والشك بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول
اليقين بحصوله وما يقال ان القضية الجزئية متيقنة الحصول وان هذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما
بالشك الحاصل من يقين آخر ولا يضر اندراج هذا الشك في الاخبار الواردة في قولهم ع لا تنقض اليقين بالشك فهو ايضاً في غاية الوهن اما
اولاً فلانا نمنع كون الشك حاصلاً من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايضاً واما ثانياً فلان لفظ الشك
واليقين عام في الاحاديث يشمل جميع الافراد واما ثالثاً فلان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته وان كانت العلة
نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني وعلى اي التقدير ينتج انتساب عن امر يقيني فان
بني على ذلك لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزماً ومنها ما هو غير معلوم
وقد اختلطا فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من باب استصحاب عدم العلم وفيه ان ذلك انما
اذا علمنا بان فيما لا نعلم حاله من الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه ممنوع اذ لا نعلم الا ان في جزئية
ما لا نعلم حاله من المسئولات ما يعلمه المعصوم ع واما الثاني وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو ايضاً يحمل على العموم ان لم يكن له فرد
ظاهر منصرف اليه وحينئذ ان يكون المقام مقتضياً للابهام فلعل المسئول اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك بيان الباقي
وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في العموم فعدم العلم بكون المقام مقتضياً للابهام يكفي في
الحمل على العموم واما الثانية فهو انه اما نقل فعل المعصوم سواء علم من جهة الفعل كما لو اخذ مالاً عن يد مسلم بهذه يمين
او لم يعلم كما لو اخذ مالاً عن يد احد ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي الا ان يثبت بدليل من خارج او نقل حكمه في مادة
مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال وهذه مما يقولون انها قضايا
الاحوال وانه لا عموم فيها فانها مجملة لاقتصاره في المادة المخصوصة فيصير في غيرها مجهول الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدي في
مثل قوله ع في جواب الاعرابي كفّر حيث سئله عن مواقعة اهله في نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم
وسيجيء في باب القياس ولذا كررناه عند بيان الاول لا التي امرأة سئلت عنه ع عن الحج عن اخيها بعد موته فقال نعم ولم
يستفصل انه اوصيت ام لا والثانية ابي بكر لما ركع دون الصف حتى دخل فيه فقال له النبي ص زادك الله حرصاً
ولا تعد فلا يجوز الاستدلال به على جواز المشي وان كان كثيراً اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكر قليلاً فالقدر المتيقن

هو ما لم يصر عادة فان المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة من قبيل يا ايها الذين آمنوا ويا ايها الناس
ونحو ذلك لا يعم من تأخر عن زمن الخطاب بل يظهر عن بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الآخرون الى
العموم والشمول والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشئة عن قولهم
بقدم الكلام النفسي وجعلهم التكليف من جملته وفيه مع ان الكلام النفسي غير معقول ان التكليف طلب والطلب امر اضافي نسبي
لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفي تعلق الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب
مع انه لا معنى له لا يدفع التزام حدوث التكليف لانتفاء الكل في الازل بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وايضا جواز التكليف
مشروط بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل والنائم ونحوهما من الصبي والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم ولكن ذكر بعض المحققين
تحسين العقل وتقبيحه واضح وايضا المفروض كون تلك الالفاظ موضوعة للحاضر بحكم نقل الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب
عن مخاطبة المعدوم والملفق من الموجود والمعدوم فالاصل ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز بدليل يدل
على جوازه اولا وعلى ثبوت القرينة ثانيا اما الاول فلما ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم فان قلت ان الطلب من المعدوم
قبيح اذا كان على سبيل الخطاب الحقيقي المنجز لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق قلت اولا ان الطلب التعليقي ايضا لا يعقل
له في المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين
بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل حتى يكون المطلوب اذا وجدوا وان ذلك ليس من قبيل ان زيد يفعل
كذا وثانيا على تسليم جواز ذلك وان المراد من التنجيز هو اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون اذا وجدوا مخاطبين بذلك
ايا هم تفصيل ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات ان اريد التغليب وهو كما ترى وان اريد استعمال
اللفظ في الحقيقة والمجاز على البدل فهو غير جائز ايضا على ما حققناه سابقا وما يقال في دفع ذلك من ان جميع الخطابات معلقة
على شرائط التكليف وهي مختلفة بالنسبة الى آحاد المكلفين فمن حصل له يدخل تحته وهذا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال
اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه ان التحقيق ان الخطابات المشروطة لا تتعلق بفاقدي الشرائط قطعا كما حققناه سابقا
والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وقد بينا في مباحث الاوامر معنى الواجب المشروط فلا نعيده فالخطابات المطلقة لا تتعلق
الا بالواجدين والغرض من التعليق بالشرط هو اعلام المكلف ان الفاقد للشرط اذا صار واجدا فيتعلق به الحكم وقد بينا
سابقا ان الاصل في الواجبات هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد شرائطه الثابتة

ان ثبتت سواء كان ذكر الشرائط في الخطاب او ثبت من دليل خارج فثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات
المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطلان التنظير والمقايسة واما الثاني فمعدوم لان المفروض عدم قرينة تدل عليه
والاشتراك في اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يوجب الخطاب لهم لا يكفي ومما ذكرنا يظهر ان القول بان ذلك الخطاب
بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى الغائب وكما انه يجوز الخطاب في الكتاب الى من لا يصل اليه الا بعد سنة او ازيد فكذا
يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة بهذا الكتاب لا وجه له لان الكلام في المكاتبة والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا
لانه لا يصح الا الى الموجود الفاهم اذا اريد منه الطلب الحقيقي والا فيكون المراد من المكاتبة ايضا هو العمل على ما اشتمله من الاحكام كتاب
الوصية لا التكلم والتخاطب مع من حضر في ذلك لا يكفي فلا بد من المكاتبة للمدعي ان يثبت ذلك فان قلت فاذا امتنع الخطاب ولو على
سبيل المجاز فالذي يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبر الله رسوله بانهم اذا وجدوا وبلغوا يصيرون
مكلفين بهذه الاحكام واخبر رسوله خلفائه وهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد في خطاب
المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك مع ادعائهم الاجماع على الاشتراك فان الاصحاب انما يقولون بمخاطبة المعدومين
بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل يقولون باشتراكهم معهم في الحكم بدليل آخر من الاجماع والضرورة والاخبار الواردة في ذلك الدالة على
فيها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازا لمنع اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك
بقرينة اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل آخر من الاجماع
والاخبار الواردة في ذلك فاي ثمرة للنزاع بين القول بكونه حقيقة في الاعم او مجازا في الخطاب الملفق من الموجود والمعدوم او عدم
الشمول اصلا وثبوت الاشتراك من الخارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطاب فان خطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح
فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم ان يفهموا الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح زمن الخطاب بل
ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتأخرين التحري والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم
ولو بضميمة الظنون الاجتهادية ومنها اصالة عدم السقط والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر وامثال ذلك
وربما يذكر لها ثمرة اخرى وهو ان شرط اشتراك الغائبين للحاضرين في الشرائع والاحكام مع قطع النظر عن ورود الخطاب
الجمع ان يكونا من صنف واحد فوجوب صلاة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي صلى الله عليه وآله او نائبه الخاص لا يوجب وجوبها
على الغائبين الفاقدين لذلك لاختلافهم في الصنف من حيث انهم يدركون السلطان العادل او نائبه بخلاف الغائبين فعلى القول

بشمول الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال بإطلاق الآية على نفي اشتراط حضور الإمام أو نائبه بخلاف ما لو اختص بالحاضرين لأنهم أو جلّهم واجدون
للسلطان العادل أو نائبه فلا يمكن التعدي عنهم إلى الغائبين الفاقدين لاختلاف الصنف وأنت خبير بما فيه إذ اعتبار الأكابر
في الصنف مما لا يكاد يحيط به قلم ولا يحيط ببيانه رقم واحتمال مدخلية كونهم في عصر النبي صلى الله عليه وآله أو أنهم كان صلاتهم خلفه ومثل ذلك في
الأحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت مما يهدم أساس
الشريعة والأحكام رأساً كما لا يخفى ومدخلية حضور السلطان أو نائبه فيما نحن فيه على القول به إنما هو من دليل خارج من إجماع أو غيره
فنقول لو ورد على القول باشتراط السلطان أو نائبه بإطلاق الآية ويستدل به على إبطال الاشتراط أن وجه عدم التقييد
في الآية بهذا الشرط كون الخطاب مختصاً بالحاضرين وورود الآية مورد الغالب وهو حصول الشرط يومئذ فالوجوب بالنسبة إليهم
مطلق بالنظر إلى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملاً للغائبين لتم الاستدلال بإطلاق الآية في دفع الاشتراط للزوم القبح بإرادة
المطلق وإرادة المشروط والحاصل أن القول بأن الإجماع ثبت على الاشتراك إلا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له للزوم ادعاء
الإجماع في كل واحد واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيها والقول بأن شرط الاشتراك اتحاد الصنف من المتكلم
لبيان أمر وجهي هو ما به الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره بأن المراد أن الفريقين مشتركان إلا ما وقع النزاع فيه فيكون
كل ما لم يقع فيه النزاع صنفهما متحداً وما وقع فيه النزاع مختلفاً فتحقيق المقام أن المستفاد من الأدلة هو ثبوت الاشتراك
مط ولزوم ادعاء الإجماع بالخصوص في كل واقعة وفيه مجازفة والواجب المشروط مطلق بالنسبة إلى الواجد للشرط ومعلق
بالنسبة إلى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب بالنسبة إليه مطلقاً
كما لو فقد الواجد في زمان الحضور وقد يتفق الشرط في بعض زمان الحضور فيظن أن التفاوت إنما كان من جهة زمان الحضور
وأن ذلك صار سبباً لاختلاف الصنف فلو فرض في زمان النبي صلى الله عليه وآله جماعة من المسلمين بغتة في أيدي الكفار وأدخلوهم
البلاد الكفر من دون رخصته صلى الله عليه وآله إياهم في صلاة الجمعة فلا ريب أنه لا تجب عليهم صلاة الجمعة ح على القول بالاشتراط ولو فرض
ظهور صاحب الزمان اليوم أو نائبه الخاص فلا ريب أنه يجب على من أدركه إقامته الصلاة فالكلام إنما في الفارق وكونه
لعدم الاشتراك هو وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب
للمعدومين وعدمه فالكلام إنما هو في إثبات الاشتراط وعدمه ومجرد احتمال مدخلية كونهم مدركين خدمة النبي
ومصلين خلفه شرطاً للشرط كما ترى إذ مثل ذلك مما لا يحصى ولم يقل أحد بذلك في غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق

فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراك مط بمعنى أن الواجب مطلق مع وجود الشرط ومشروط مع فقده مط ولكن وقع
النزاع في ثبوت الشرط فإذا استدل النافي للشرط على المثبت بإطلاق الآية فيمكنه الرد بأن الخطاب مخصوص بالحاضرين وليس
الإطلاق بالنسبة إليهم لعله لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين
أيضاً لكان واجباً مطلقاً لقبح الخطاب من الحكيم بما له ظاهر وإرادة خلافه فالمستدل بإطلاق الآية يريد نفي الاشتراط مط والمجيب
بأن الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع دلالته ذلك على ما ادعاه لا إثبات الاشتراط من كون ذلك خطاباً بالحاضرين وهم صنف
مخالف للغائبين فلا بد للمستدل بالاشتراط التمسك بدليل آخر فإذا عرفت ذلك الذي بهذا الإطلاق فيما يأتي الحكم
لمن يتوجه إليه الغائبين فيرجع الثمرة إلى فروع الثمرة الأولى وهو أن الخطاب إذا كان مع الغائبين فيجب أن يعملوا على مقتضى
ظاهر الخطاب وهو الإطلاق كالحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك وبالجملة حاصل مراد من ذكر هذه الثمرة بعد تفسير شرط الاتحاد
الصنف بعدم كونه مما وقع النزاع فيه أو وقع الإجماع على عدم الاشتراك أنه لا نزاع في صلاة الجمعة مثلاً وجوبه على المشافهين لأنهم
كانوا يصلون مع النبي صلى الله عليه وآله وعلى كل من هو مثلهم في وجود المنصوب من المعدومين فهم مشاركون لهم إلى يوم القيامة لنقل المسلمين
الإجماع هو ذلك وأما المعدومون الفاقدون لذلك فلا إجماع على مشاركتهم فح نثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين فيقع القول
به فيثبت الوجوب عليهم أيضاً من غير تقييد بوجود المنصوب لإطلاق الآية ويرد عليه أن المعيار في المشاركة إذا كان هو الإجماع
فلا ريب أن القدر المسلم الثابت للمشافهين من وجوب الصلاة هو ما دام هم واجدون للصلاة خلف النبي صلى الله عليه وآله أو من نصبه فأما
فقدهم لا المشافهين دون ذلك المنصب لمرضهم أو ممنوعيتهم عن ذلك بعد فوت النبي صلى الله عليه وآله أو غير ذلك فلا ريب أنه لا إجماع على
مشاركتهم ح مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فإذا ثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب
الصلاة على الفاقدين منهم أيضاً لأجل العموم فلا بد أن يثمر القول باختصاص الخطاب للموجودين وجوبها على الفاقدين
منهم أيضاً لأجل العموم فيصير هذا من ثمرات الإطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات التعليق بالغائبين
والحاضرين ومع حصول الشك في عموم الخطاب للفاقدين على القول باختصاصه للموجودين فلم لا يحصل الشك في عمومه للفاقدين
على القول بشموله للمعدومين أيضاً ولو فرض ذلك في ذلك توهم لتفرقة الفهم الخطاب بالحاضرين والغائبين في العموم والخصوص
عرفت أن ذلك على تقدير صحته يرجع إلى الثمرة الأولى فثمرة نفي الاشتراط إذن المعصوم إنما يترتب على ما ذكر على دعوى
العموم لا على كون الخطاب متعلقاً بالمعدومين يعني أن العموم لو كان غير مقيد بوجدان الإذن وهو شامل للفاقد له أيضاً

فيتفرع اشتراط الاذن لا ان الخطاب لما كان بالمعدومين قاطبة فاختص اشتراط الاذن ودعوى كونهما متساويين بمعنى ان الحكم معلق
فيه فاقد ولكن موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما في المفهوم واختلاف الاحكام بالعنوانات وان تصادقا بعضا
فقد عرفت فيه التكلف وعدم الاستلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين خرج الفاقدون عنهم بالدليل قلنا
على القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل فان الدليل ان كان هو فقدان الشرط فهما مشتركان فيه وان
كان شيئا آخر فلا بد من بيانه لا يقال ان التخصيص الاول مرضي دون الثاني لكون الباقي اقل لان المعروض عدم اختصاص الخطابات
بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين معا وضعف المعدوم في جنب الموجود يندفع هذه الحزازة حجة المخالفين ان رسول
المعدومين هو رسول الحاضرين بالضرورة ولا معنى للرسالة الا تبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات
من بعد زمن الصحابة الى الآن من دون نكير وذلك اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية ان اريد تبليغه على سبيل
المخاطبة وعدم لزوم الخطاب لو اريد ما يعم ايضا الموجودين باخبار المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات
على الوجه الذي قصد من الحاضرين ومشاركة الرسول بينهم لا يقتضي ازيد من ذلك والجواب عن الثاني منع ان احتجاجهم عليهم من جهة ان
الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم فيما جهل الحكم او اختلف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم في الجملة فيعرفون بغيره لما ثبت
عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع والضرورة ونظير ذلك في الفقه كثير غاية الكثرة الا ترى ان الفقهاء
في انفعال الماء القليل بملاقات النجاسة وعدمه اذا اورد احدهما على الآخر برواية يدل على مذهبه في بعض الافراد كالرواية
الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضي به للقائل بالنجاسة والرواية الدالة على عدم تنجس القربة
بموت الجرد فيها لخصمه لا يرد احدهما على الآخر بان ذلك في مورد خاص ولا يشمل العذرة الدم والبول ولا عدم جواز
التوضي عدم الشرب وكذا لا يشمل الجرد غيرها من النجاسات ولا القربة غيرها من المياه القليلة بل دفع احدهما دليل الآخر
انما يكون من جهة الطعن في السند او الدلالة او لا عتضاد او غير ذلك وذلك لانهما يسلمان ان عدم الفرق بين افراد النجاسات
وافراد المياه اجماعي فالغرض من الاستدلال اثبات نفس الحكم لا عمومه وشموله وبالتامل في هذه النظائر يندفع استبعاد بعض
المتأخرين من عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال بتلك الخطابات مع انه هو العمدة وادعائه ان ظهور المسئلة بحيث
يعلمه كل احد من الخصوم مما يحكم البديهة بفساده مع ان جماعة منهم ادعوا ان الشركة في الحكم بديهي معلوم بالضرورة من الدين
الحق الذي لا محيص عنه وبالجملة قد ثبت من الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوي في تفسير

قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ان المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل الحق ان التخلف
انما هو من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلاة الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان او نائبه
لا من جهة تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد الموجودين للشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين له لكانوا
مثل الموجودين كما اشرنا اليه سابقا وقد نص بذلك مولانا الصادق ع في رواية ابي عمير الزبيدي في الجهاد ولان حكم الله في الاولين
والآخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والآخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم
واحدة يسئل الآخرون عن اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون الحديث ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء يستدلون في جميع الاعصار
بالخطابات المفردة ايضا مثل افعل وافعلي ونحو ذلك فلا ريب في عدم شمولها فالمقصود انما هو اثبات نفس الحكم واحتجاج بعضهم
بالرواية الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة ثم ذا بعد النبي صلى الله عليه وآله وما ورد في ان كثيرا منها وردت في الائمة
مثل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس مندفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو في الظاهر مع انه تعرض للبعض فلم
اجماع من قبل ولا ريب ان ذلك كله مجاز اريد به مطلق التبليغ ولا ينحصر التبليغ في الخطاب كما اشرنا ومن ذلك يظهر
ما احتج به من ورود الامر بقول لبيك بعد قول يا ايها الذين آمنوا ولا بشيء من آلائك رب اكذب بعد قرائة فبأي آلاء
ربكما تكذبان مع ان لبيك لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه اظهار الايمان ثم مع ملاحظة عدم استحبابه
بعد قوله يا ايها الناس واستحبابه بعد قوله يا ايها الذين آمنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي صلى وكذلك في آية ان
مع ان غير المكلفين مأمورون بذلك ايضا والمكلفون لا يقولون ذلك وكذلك احتجاجه بمثل قوله تعالى لانذركم به ومن
بلغ ولعدم انحصار الانذار في الخطاب كما مر وكذلك بقوله ع فليبلغ الشاهد الغائب بل هو على خلاف مراده ادل وبهما
كلمات واهية واستدلالات سخيفة جدا لا يليق بالذكر منها الاستدلال بمثل قول المصنفين في كتبهم اعلم وتامل وتدبر
ولا ريب انه مجاز اريد به الايصال بل هو نصب علامة للاعلاق والاشعار كنصب الاميال للفراسخ وقد يقال ان تلك الخطابات
مختصة بالحاضرين ولكنه قام الكتاب والمبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان الكتاب
نداء مستمرا من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف وليس فيه لنزل المكتوب اليه ينتقل من الوجه الكتبي الى الوجه اللفظي ومنه الى
المعنى فمن حيث هو قاري متكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها
ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى في كل زمان بالنسبة الى اهله وكما ان في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك

الألفاظ مع المعدومين لاتفق احد المنتسبين فكذلك في الأزمنة المتاخرة لا يتحقق المخاطبة عن الله تعالى لانقطاعه ومن تنزل دونه الكتب الالهية
اول الدعوى فلم يبق الا التبليغ نفس الحكم وهو مسلم قوله فمن حيث هو قارئ متكلم نعم متكلم لكنه حاك للخطاب المتقدم لا انه مخاطب
بكسر الطاء تنبيهات الاول قد يشمل الخطابات المذكورة للمكلفين المحجوبين وان كانوا غائبين عن مجلس الوحي لان الخطاب
عن الله تعالى لا يتفاوت الأمكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت احوال الحاضرين والغائبين في كيفية فهم
الخطاب فان قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا مثلا قد فسر في الأخبار الصحيحة بالقرائة خلف الامام فلو كان في
مجلس الوحي كان قرينة لارادة ذلك كانت خفية عن الغائبين فمخاطبتهم بذلك مع ارادة الخاص قبيح فلا بد من القول
بتشريكهم معهم بدليل آخر من الاجماع وغيره وليس ببعيد وعلى اى تقدير فيختص بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد التكليف
بعد زمن الخطاب وان كان موجودا حينئذ ويظهر الوجه مما تقدم الثاني في الصيغ المفردة مثل افعل وافعلن ونحو ذلك
لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها وانما المشاركة بالدليل الخارج وهو الاجماع على الاشتراك وكذلك خطاب الرجال لا يشمل المراة
ولا بالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك اثبت الاشتراك في غير ما يختص باحدهما يقينا كاحكام الحيض والنفاس ونحوهما
بالمراة واحكام غيبوبة الحشفة وما يتعلق بالخصيتين ونحوهما بالرجل واما الاحكام المختلف فيها فقيل بان الاصل في
الاشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر في اثبات الجهر في الصلاة الجهرية انما ثبت اختصاصه بالرجل بسبب
الدليل وكذلك استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حين الركوع في المراة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار الا ان
دعوى ان الاصل عدم الاشتراك الا ما ثبت الاجماع دونه خرط القتاد ولا يقتضي الاجماع لا يعقب التصفح لكونه
من الأدلة القطعية فلا انهم نقلوه بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث معتبر لاشتراك الدليل وهو المستفاد
من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم ومنهم المحقق الخوانساري في شرح الدروس وبيانه في مبحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلي
في اوايل كتاب الحدود من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال والنساء مثل ذينك اللفظين مختصة
بهما ومثل لفظ الناس وذرية آدم يشملهما ومثل المؤمنات والمسلمات يختص بهن واما مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف
والاظهر الاختصاص لغة وفهم العرف احتج الخصم بالاستعمال فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض عدو ونحو ذلك
وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده آية الحجاب وغيرها ومما ذكرنا يظهر ان خطاب النبي صلى الله عليه بقوله تعالى
يا ايها النبي ويا ايها المزمل وغيرهما لا يعم غيره **المقصد الرابع** في بيان بعض مباحث التخصيص وهو قصر العام على بعض

بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة لكن له اجزاء كالجمع المعهود ومن ذلك كتخصيص مثل عشرة والرغيف بالنسبة الى
اجزائها والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية وبدل
البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما عقلي كقوله خالق كل شيء والمراد غيره تعالى وفعل العباد واما لفظي كقوله
خلق لكم ما في الأرض جميعا ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو والاشهر انه لا بد من بقاء جمع يقرب
من مدلول العام ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم وقد يعبر بالجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف سواء علم
العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كون الباقي اكثر كقولك اكرم اهل المصر الا زيدا وعمروا وقيل لا بد في ذلك من بقاء جمع غير محصور
وذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغة الجمع من بقاء ثلثة وفي غيرها
يجوز الى واحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد كقوله علي عشرة الا تسعة واشتر العبيد
احدهم وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل في محصور قليل فيجوز التخصيص الى اثنين مثل اكرم بني تميم
الطوال او ان كانوا طوالا او الى ان يفسقوا وقتلت كل زنديق وهم ثلثة ولعله ناظر الى صدق تلك العمومات مع الثلثة والاكثر في الجمع
وهذا من الشواهد على ان العام يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور
كثير فكقول الاكثر والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم ان وضع الحقايق والمجازات شخصية كانت او نوعية يتوقف على التوقيف
ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر
التشكيك في مراتب القرب ويهون اذ ذلك في الاحكام الفقهية والاصولية ليس بعادم النظير كما في الافراد الخفية للفردية للعام
واللوازم الغير البينة اللزوم فما يترجح جوازه في ظن المجتهد فيجوز وما يترجح عدمه فلا وما تردد فيه فيرجح الاصل من عدم الجواز والقول
بان الرخصة في نوع العلاقة في المجاز يوجب العموم في الجواز غفلة عما حققناه في اوايل الكتاب في اوايل الباب اذ قد عرفت ان نوع
العلاقة اطراده غير معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف في جميع انواع العلايق وسيظهر ما استدل به المجوزون وحجج الاكثرون على ذلك
يقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثلثة ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان اياهم
ذلك من جهة ما ذكرنا من جهة عدم ثبوت مثله عن العرب لا بمعنى الغرابة والمنافرة الموجبين لنفي الفصاحة اذ عدم الفصاحة لا يستلزم
عدم الجواز الا ان يراد استقباحه في كلام الحكيم سيما الحكيم على الاطلاق الذي هو موضوع علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز
لغة والقطع بعدمه في كلام الحكيم ايضا مطلقا غير واضح والمقام قد يقتضي ذلك احتج مجوزوه الى الواحد بامور الاول ان استعمال

العام في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فيجوز الى ان ينتهى الى الواحد ورد بمنع عدم اولوية البعض
لان الاكثر اقرب الى الجميع وعورض بان الاقل متيقن الارادة مع الاقل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد من الخارج
على ان قربية الاكثر يقتضي ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل وفي اصل الاستدلال وجميع الاعتراضات
نظر اما في الاعتراضات فلان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص لما لا يكفي لا بيان جواز اي فرد من افراد التخصيص وعدمه كما هو
المدعى وانما ينشأ هذه اذا علم التخصيص في الجملة فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك بما ذكر ولا يكفي ذلك في
اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض المذكورات فيه ايضا مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمفروض ان المشركين
واحد منهم مجوس والباقون اهل الكتاب ثم ورد بعد ذلك نهي عن قتل المجوس وورد نهي اخر عن قتل اهل الكتاب وفرضنا
تساوي الخاصين من حيث القوة فمن يلاحظ الاقربية الى الجميع فلا بد ان يبني على النهي الاول ومن يلاحظ تيقن الارادة فلا بد ان
يبني على الثاني وكذلك خبير بانه لا مخرج لدخول الاقل في الاكثر فان المجوس ليس في جملة اهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك
في المفصل بالمجمل مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن الحجية بقدر الاجمال نعم قد يجري ذلك في الافراد
من بعضهم النكرة المطلقة المذكورة تعيين الاخبار التي طلب لكن ذلك لا يفيد قاعدة كلية ينتفع للاصول في جميع الموارد
كان فلا دخل لما ذكر فيما نحن بصدده فالتحقيق في الجواب ان الاولوية انما تجب فيما حصر من الاستقراء جوازه كما بيناه ولم اراد
بلفظ الاولوية في كلام المستدل وفي جوابنا هو المستحق الممكن كعدل مقابل الممتنع مثل قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض لا الارجح كما هو غالب الاستعمال والغفلة من ذلك انما هو الذي اوجب مقابلته بهذه الاجوبة والاعتراضات فان
مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخصوص هو العموم والخصوص وهو في الكل موجود فما اوجب التخصيص ببعض الافراد
بالجواز دون بعض وليس مراده بيان نفي المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل بما ذكر وحاصل جوابنا ان الاذن في المجاز من
استقراء كلام العرب من الرخصة في جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال في الجمع القريب بالمدلول لا مطلق العموم
والخصوص حتى يتساوى الكل فيه وما يظهر من بعضهم ان العلاقة هي علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء
ففيه لما اشترطوا عليه كون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو مساوي في الجميع ففيه ان افراد العام ليست اجزاء له فان مدلول
العام كل فرد لا المجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما ثبت الرخصة فيه لو كان الجزء غير مستقل
ويكون للكل تركيب حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجري في مثل العشرة ايضا لان اطلاق العشرة على

صورة ابقاء الواحد واتفاق الفقهاء على ان من قال له على عشرة الا تسعة يلزمه واحد لا يدل على صحة هذا الاطلاق لما سيجئ
ابقاء الجمع القريب بالمدلول فيه ايضا لا يلزم ان يكون بسبب علاقة الجزئية فان المجازات متعددة والمعتبر هو علاقة العموم والخصوص
وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع اليه بوجه لان المراد بالعشرة في الحقيقة هو مميزه مثل الدراهم
الدنانير فيصير من باب الجمع المعهود وكان المعنى له علي دراهم عددها عشرة وكذلك الكلام في الاعداد التي مميزها في صورة المفرد
فان معناه جمع ومما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست من باب استعمال الكل في الجزء ايضا وانما هو في العام والخاص المنطقي
ثم ان صاحب المعالم اجاب عن اصل الدليل بان العلاقة في ذلك المجاز انما هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد العام وبان انما
يتحقق في كثرة تقرب من مدلول العام فهذا وجه للاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيهما بل العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون
ذلك من جملة العلائق من الواضحات التي لا يحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول والبيان والظاهر ان كونه علاقة اتفاقي ولا يبالي
من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة حيث نسب كون العلائق خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص
الى المشهور والمحقق البهائي في حاشية الزبدة حيث نسبه الى القدماء فهو ناظر الى تغيير العبارات من حيث الاجمال والتفصيل فبعضهم
ردها الى اثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثني عشر ولكن ذلك اختلاف في اللفظ والا فلا خلاف ولاصحاب هذا القول بعض حجج
واهية اخرى منها قوله تعالى وانا له لحافظون وفيه انه من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام وارادة الخاص فكانه اجتمع
جميع الصفات الكمالات الحاصلة في كثير واحد سيما وصف الحافظية صار بمنزلة العام اولان العظماء لما جرت عادتهم بانهم
يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا
لكم والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين واجيب بمنع اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام بل للعهد ثانيا والظاهر ان
مراده عهد الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم جمع واطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن
ائمتهم عليهم السلام فلا وجه لرده والصواب في الجواب ان يقال ان ذلك ايضا ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان ابا سفيان لما رجع الى
ميعاد رسول الله للحرب بعد عام احد القى الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الصغار والاحجام عن الحرب
ويكون سببا لجراة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي نعيم بن مسعود
واشترط له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فوجه التشبيه انه لما اخبر
عن لسان الناس يعني ابا سفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا

مجاز شايع في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام ايهام المبالغة في التاكيد ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت
الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز وفيه انا قد حققنا في اول الباب ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس مجاز في غيره
والقرينة قائمة هنا على ارادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير قولنا جاءني رجل بالامس عندي لا فرق
بين رجل فلان للنكرة اطلاقين قد مر بيانهما فكذلك للعهد الذهني المساوي لها في المعنى والحاصل ان المراد به المعهود الذهني
سواء قيل باشتراك المعرف باللام بين المعاني الاربعة ويتعين ذلك بالقرينة او قيل بكونه حقيقة في الجنس مستعملا في الفرد
حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فان استعمال الكلي في الفرد وان كان على سبيل المجاز فهو من باب استعمال العام
المنطقي في اي صيغة العام الاصولي وكيف كان فهو خارج عن المبحث في جمع مجوزه الثلثة والاثنين بما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان
وفيه منع وضعف اذ لا ملازمة بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجه بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلثة
والاثنين ولا قائل بالفصل وفيه ان من ينكر التخصيص الى الواحد والاثنين والثلثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف ايضا وحجة المفصل
جوابه يظهر بالتدبر فيما ذكرنا ومما يجب **قانون** اذا خص العام فهل هو حقيقة في الباقي او مجاز اقوال وقبل الخوض في المبحث لا بد من تمهيد
مقدمات الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها لاستحالة استفادتها لغير العالم بالوضع واستفادة العالم
بالوضع ايضا غير ممكن لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى متقدم
على العلم بالمعنى بل انما الغرض من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الالفاظ الدالة عليها للعالم بالوضع فان قلت
فما معنى الدلالة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا للوضع بناء على ما ذكرت من
ذلك قلت لا منافاة فان مرادهم من الدلالة على معنى هناك صيرورته موجبا لتصور الموضوع له ومرادهم ثمة في نفي كون
استفادة المعاني غرضا في الوضع التصديق بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ فجميع الفوائد بين ان الالفاظ قد وضعت
المعاني لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها حتى يحصل المعنى المركب ويحصل به تفهيم المعنى المركب ولما كان
المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة المتوقفة غالبا على استعمال الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض ولا بد ان يكون الاستعمال
ايضا على قانون الوضع ولا ينفك الدلالة غالبا عن الارادة بمعنى ان المدلول غالبا لا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون
ما هو مدلول اللفظ ويجيء اللفظ عليه وان لم يكن مرادا للافظ في نفس الامر ولا بد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث
الكمية والكيفية فلا استبعاد في ان يكون مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللافظ ويتضح في عدم

عدم المنافات غاية الوضوح وح فالمشترك لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع لم يثبت الا للمعنى الواحد وقد مر تحقيق ذلك في محله
وان اثبت الاعم ان مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى مط وقلت انه حاصل
في المشترك اذ يتصور معانيه بمجرد تصور لفظه فكيف ينكر دلالته عليه وعدم جواز ارادة اكثر من معنى في الاستعمال لا يستلزم عدم
تصور الاكثر من معنى عند تصوره بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ او استعمله من لا ارادة له اصلا كالنائم
والساهي فنقول ان تصور معنى المشترك ليس عين تصور ما عين له اللفظ ليحصل من تصوره تصوره اذ الواضع قد عين اللفظ بازاء كل منهما
مستقلا فلم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا له اللفظ في حال الانفراد والتعدي عنه خروج عن قانون الوضع فح
اللفظ يعني ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى واحد فراجع ما حققنا لك في اوائل الكتاب بعد تصور الى ما ذكرنا ينظر
كلام المحقق الطوسي قدس سره القدوسي في بيان عدم احتياج حد الدلالة الى قيد الحيثية ولا باس ان نشير اليه وان كان خروجا عن
المبحث فاعلم ان العلامة الحلي ره في شرح منطق التجريد بعد ما اورد الاشكال المشهور على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون
مشتركا بين المعنى وجزئه او خارجه وبين لازمه ح يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالته عليه من حيث الوضع
يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله على المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان الواجب عليه يعني المصنف ان يقيد الدلالات
الثلثة بقوله من حيث هو كذلك والا اختلت الرسوم انتهى ولقد اوردت عليه قدس الله روحه هذا الاشكال فاجاب بان اللفظ لا يدل
بذاته على معناه بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد معه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى
واحد لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه بالمعنى في موضع آخر ان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت
متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ ان اطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا
فالمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا يراد به المعنى الآخر ولو اريد ايضا لم يكن تلك الارادة على قانون الوضع لان قانون
الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد فذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان كان
جزؤه فتضمن والا فالتزام وتوضيحه ان التكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضاه ان يكون جارية على طبق قانون الوضع فلا بد ان
يراد منها ما اراده الواضع على حسب ما اراده ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقل غير ملتفت فيه الى المعنى الآخر
فلم يحصل الرخصة من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم استعمال المشترك في معنييه حتى يتوهم اجتماع صدق
الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا فاما استعمال اللفظ في الكل او في الجزء على سبيل منع الجمع وفي صورة استعماله في الكل لم يرد

منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى آخر له لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدل عليه ايضا فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على
المعنى الآخر الذي هو الجزء واما الجزء نفسه في ضمن الكل فلا يستلزم كونه مدلولا له بالقصد على ما قدمنا لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع
فلم يرد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه فمطابقة وان اعتبر دلالته على جزئه من جهة كون الجزء
في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على لازم له ان كان له لازم بمعنى انفكاك عن احد المعنى اذ ذلك اللازم فهو التزام و
لا شك ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن لا اذا استعمل اللفظ في الجزء مجازا كما يتوهم وكذلك في الالتزام واما استعماله
في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة فهو مطابقة جزما فعلى ما قررنا من التحقيق فاللفظ اما مستعمل في الكل سواء اعتبر في الدلالة
التضمنية او الالتزامية ام لا واما مستعمل في الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة التضمنية اي صلة في الصورة الاولى مع المطابقة الا في
الدلالة على الجزء بعينه من جهة وضعه له على حدة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك عن المطابقة التي هو في ضمنه وهو
احد معنى المشترك ولا يجوز مع ارادته ارادة المعنى الآخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وظهر ايضا انه لا يتحقق كل
واحد من التضمن والالتزام بالآخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للآخر او بالعكس فان صدق لكل منهما على الآخر يستلزم
جواز ارادة الكل واحد من المطابقيين فلنفصل الكلام ليتضح المرام فنقول ان المعترض يقول ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا
اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فيتحقق بها المطابقة واذا
اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في الملزوم واللازم
اقول انا لا نسلم ان دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل وتبعيته كما هو مقتضى دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على
ما وضع له وان كان ذلك تمام الموضوع له بوضع آخر لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هي تابع جواز الارادة الجارية
على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز ارادة الآخر معه مثلا فحولنا رستاق مسمى
بالكزاز مشتمل على قرى كثيرة احدها مسماة بالكزاز فاذا اطلق الكزاز واريد منه ذلك الرستاق فانفهام تلك القرية
انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام الكل ولا ريب حينئذ لا يدل على تلك القرية الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا لانه
مدلول اللفظ بالاستقلال حينئذ نعم ان جاز ارادة المعنيين معا ولم يكن الفاقد ن الوضع لاحتاج حينئذ الى القيد بحيثية …
بان تلك القرية من حيث انه جزء احد المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث احدهما الآخر فهو مطابقي فلو …
اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة لا جزءه فلا نسلم حينئذ صدق انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو الدلالة

التضمنية اذ المراد بها دلالته عليه في ضمن الكل وتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك المعنى جزءه وهو ممنوع لما
ذكرنا ومما ذكرنا يظهر الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقة لارادة الالفاظ الجارية على قانون
الوضع كاف في دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالآخر ومما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسي قدس سره من قوله لا يراد منه
معناه التضمني فيما نقله العلامة عنه لا يراد معناه التضمني الخاص بسبب تلك المطابقة بارادة مستقلة مطابقية بالنظر الى الوضع
ومن قوله فهو انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقيين الذي هو
الكل وتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الآخر الذي هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك فقدر على توجيه آخر لقوله الا ان فهم
بالمعنى في توضيحه بالنظر فيما ذكرنا يظهر لك ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بامور لا يرد عليه منها الزام
بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلثة لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد فيندفع بان مراده اجتماع
الدلالات التي تتوقف على الارادة وهي الدلالات المطابقيات في التضمن والالتزام ليس من هذا القبيل ومنها انه يلزمه ان يكون
الدلالة التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بما مر ايضا اذ مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الارادة
ومنها ما قيل انه بعد تسليم عدم ورود ما ذكر انه لا يفيد في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق واريد به
الجزء لا يظهر انها مطابقة او تضمن وكذلك المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب حينئذ في مطابقة كما يظهر مما
تقدم هذا ما وصل اليه فهمي القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا كله فالمنهم انما هو فكري والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا
تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا الالفاظ بالمفردة ومقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها
ولا يلزم فيها الدور لمنع توقف افادة الالفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد استند ذلك المنع بانا مع
علمنا بكون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا بكون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب
المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض في
ذهن السامع ومتى حصلت المفردة مع نسب بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة اقول وتحقيق المقام ان المركبات لها وضع
لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات نوعية وفائدة الوضع النوعي افادة معاني اشخاصها فمن تحقق نوع
التركيب في ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع
المعين من التركيب حكمه افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل او المفعول يفيد مثلا على

التنبيه المقرر في الاعراب والتقديم والتأخير موضوع لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول فاذا استعمل في مادة ضرب زيد
عمرواً افادت صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو ضرورة حصول الكلي في ضمن الفرد واما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فمفاد
الكلام فيه وقد يكون من جهة الهيئة التركيبية تفاوت في اوضاع المفردات كما في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء وكذا كل
فالمعتبر في وضع المركب هو ما يقتضيه الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات فائدة الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافاً
للحنفية في الموضعين وقيل ان خلافهم انما هو في الاول واما في الثاني ففي له على عشرة الا ثلثة فهم ايضاً يقولون بافادة النفي
ربما عنه لذلك بان قولهم بذلك انما هو لاجل مطابقة لاصل البراءة لا لاجل افادة اللفظ وقد شنع عليهم بذلك بعض
المفاهيم وكيف كان فالمختار الافادة في المقامين للنقل عن اهل اللغة والتبادر ولان كلمة التوحيد يفيده بلفظه اتفاقاً وقال
بان ولا انها شرعية خلاف ولان النبي صلعم كان يقبل ذلك عن اهل البادية لغير المطلعين على الشرع ولولا انهم يريدون
به ذلك لما قبله منهم واستدل الحنفية بقوله عم لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والوجه في تقريره انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت
الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولي مع ان حصول الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه انه لما لم يحتمل
الطهور عن الصلوة للمي لغة فلا بد من تقدير ما في جانب المستثنى يعني لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة بطهور او المستثنى منه يعني لا صلوة
صحيحة بوجه من الوجوه الا باقترانه بالطهور والمطلوب نفي امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضي امكان الصحة معه كما هو
مقتضى الشرطية وح فالحصر بالنسبة الى احوال عدم الطهور وان جامع جميع الكمالات المتصورة للصلوة لا الى سائر شروط الصحة
حتى يلزم انحصار جهة الصحة في الطهور فيصير سبباً للصحة ويلزم المحذور وقد يوجه بارادة المبالغة في المدخلية وهو الادعاء وما ذكرنا اولى
وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظني فيما ذكرناه وهو عين ما جعلناه حقيقة في الاستثناء سلمنا عدم الظهور ولكن الاستعمال اعم من الحقيقة
المجاز خير من الاشتراك وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا يضر بعض الاستعمال في غيره ومن ذلك يظهر الجواب عن
استدل بعضهم بقوله تع وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمناً الا خطأً فانه استثناء منقطع او المراد اخبار عن حال المؤمن
ذلك الا خطأ او المراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما اذا حسب المؤمن صيداً وقتله او حربياً بسبب اختلاطه معهم
لو لم يكن فيه قصد حتى لا يصح الاستثناء من عدم الرخصة فائدة اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء من جهة كونه تناقضاً
فقيل ان المراد بالعشرة مثلاً في قول له علي عشرة الا ثلثة هو معناه الحقيقي ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى
الباقي اعني السبعة فليس في الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض واختاره العلامة واكثر المتأخرين والكرخي ومنهم

السكاكي في المفتاح وقيل ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والقاضي ابو بكر على ان مجموع عشرة الا ثلثة اسم للسبعة
كلفظ السبعة واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين الاخيرين والرابع اما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء
من النفي اثباتاً كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق كما مر فيلزم ح ان لا يثبت في ذمته شيء فيما ليس له علي شيء الا ثلثة
مثلاً لان الثلثة مخرجة عن شيء قبل اسناد النفي اليه فهي في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات ايضاً
نفياً وايضاً فلو اشير الى عشرة مجتمعة شخصية وقيل هذه العشرة الا ثلثة منه فلا يتصور هناك اخراج الا من الكون
المفروض اذ لا يخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة بل المراد اخراجها عن حكم الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض
انه لا حكم الا الاسناد الموجود في الكلام فان قلت هذا اكثر على ما قررت عنه من لزوم التناقض فكيف المخلص عن ذلك على ما اخترت
قلت واني اظنك غافلاً عن حقيقة التخصيص وملتبساً عليك امره بالبداء فانك ان اردت من الاخراج في قولهم الاستثناء هو اخراج
ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا في صورة البداء والاستدراك كما لو سهى
المتكلم او غفل عن حال المخرج ثم تذكر بعد ايقاع الحكم على المخرج منه او جهل بكونه داخلاً وحكم بالمجموع ثم علم فاخرج وهذا غير
امثال ذلك لا يتصور في كلمات الله وامنائه في الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس ذلك جزماً فان
قلت فعلى هذا فيكون الهيئة الاستثنائية استعارة تخييلية في التخصيص المصطلح فيكون مجازاً وهو بعيد قلت كون معنى الاستثناء ذلك
التجوز في الهيئة الاستثنائية كما لا يخفى ولو اردت من الاخراج اعم من الاخراج الواقعي بان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن
ثابتاً في نفس الامر فلا تناقض ايضاً وهو المراد في التخصيص وبيانه ان الظاهر يسند الحكم اولاً بالباقي ولكن يؤديه بلفظ الاسناد الى الكل
لكنه ثم لا يكتفي بل يأتي بلفظ دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقي ويظهر بذلك انه اراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن نفس المراد
وذلك بعينه مثل قولك رأيت اسداً يرمي فلا يريب احد في ان المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرمي للعدول عما هو ظ
المراد من لفظ الاسد ولا يحكم فيه ارادة الحيوان المفترس الا على سبيل حد الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب السكاكي كيف لا
شأناً للاسد الادعاء مع انه ايضاً مجاز ايضاً كما لا يخفى والمراد به غير ما هو مدلوله اللغوي جزماً كما لا يخفى واما النكتة التي اشرنا اليها فهو
ان المتكلم اذا اراد النسبة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعداد اسامي الباقي وهو متعذر غالباً او متعسر فلا بد ان
مفاهيمه شيئاً يتمكن به عن ذلك فيطلق عليه لفظ العام مجازاً مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة
او يأتي باسم آخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد والعدول في الاعداد من الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج

ايضاً لا بد ان يكون لنكتة كما في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاماً مع التمكن عن قوله تسعمائة وخمسين عاماً وهو ان عدد الالف
مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث والحاصل ان مقتضى ارادة التخصيص اللائق بكلام الله واوليائه
هو مجرد نظر الاصل الى هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع تادية بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بملاحظة ظاهر الارادة وان
لم يكن اخراج في نفس الامر اصلاً وما ذكره بعض المحققين في دفع التناقض حيث قال ولك ان تريد ثم تخرج عن النسبة
المتعدد وبان تريد جميع المتعدد وتنسب الشيء اليه وتاتي بالاستثناء بالاستثناء لاخراجه عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة
النسبة المتعلقة بالاعتقاد ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة لتخرج عنه شيئاً ثم تقييد الاعتقاد فان اراد
ما ذكرنا فذاك والا فلا تركيب في النسبة بل هي مستفادة من الكلام ليفكك ويكون بعضها متعلقاً للاخراج وبعضها متعلقاً للاعتقاد مع
ان هذا لا يتأتى على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتاً وبالعكس كما لا يخفى على المتأمل ومما حققنا ظهر انه لا وجه
لما اورده على المذهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت الجارية الا نصفها لو اردت بالجارية نصفها
كلها والتسلسل لو اريد ما بقي من النصف بعد الاخراج وهو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن
وهلم جراً ومن ان ضمير نصفها عائد الى الجارية بكمالها قطعاً وان المراد الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها لا نصفها و
لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه وهو القرينة نصفها لا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء
آخر ليلزم المحذور واما ارجاع الضمير الى الجارية فجوابه ان الاخراج اذا كان من ظاهر المراد لا نفس الامر على ما حققناه فالضمير
يعود الى ظاهر المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام ويظهر مما ذكرنا الجواب عن سائر الايرادات التي لم نذكرها ثم ان هذا القول الذي
كما ترى مخصوص في كتبهم بالاستثناء او المخصص المتصل وزاد بعضهم تجويز هذا القول في المخصص المنفصل ايضاً وقال انه لا يمتنع ان
يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى البعض بمعونة الى سمع او عقل ودعوى قبحه دون التجوز عن معنى لا بعلاقة
الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكم فان الكلام انما هو في تصرف المتكلم بانه هل تصرف في معنى اللفظ واطلق العام على البعض
او تصرف في الحكم واحاله الامر اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك واقول مضافاً الى ما مر من بطلان هذا القول في المخصص المتصل
المستلزم لبطلان ذلك بطريق الاولى ان من مفاسد هذا القول لزوم اللغو في ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ
ح لا فائدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ هو تركيب معانيها وتفهيم المراد
والاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى نفس مفهوم العام ولا اسناده الى شيء سواء كان

كان اسناداً تاماً او ناقصاً فما الفائدة في ارادتها فان قلت ذكر العام وارادة مفهومه اولاً لاجل احضاره في ذهن السامع ثم
اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض آخر عنه قلت انما يتم هذا لو كان العام في الكلام موضوعاً لان يحكم عليه هذا ان الحكم مشتمل ان نفي
كذا الانسان اما كاتب او غير كاتب وان هذا مما نحن فيه وليس معنى قولنا اكرم العلماء الا زيداً ان العلماء يجب اخراج زيد من جملتهم و
اكرام الباقي فانه لا خلاف في صحته وكونه حقيقة ودعوى كون معنى التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو محط نظر
ارباب البلاغة في اداء المعاني وايهامها لهم انما هو بعد تصحيح اللفظ بل جعله فصيحاً ايضاً ثم ملاحظة اعتباراتهم في البلاغة ثم في
فيما اخترناه كما اشرنا من حيث الاسناد او لا متوجهاً الى العام ثم نصب القرينة على خلافه للنكتة التي ذكرنا وغيرها وحاصل الكلام
وفذلكة المرام ان علينا متابعة وضع الواضع او رخصته في نوع المجاز والذي نفهم من اللفظ كون لفظ العام مورد الاسناد
ومقتضاه كون مفهومه مورداً للاسناد وليس في الكلام اسناد آخر متعلق بالباقي فلا بد من التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة
المخصص والحاصل ان ليس هنا اساساً جديداً في تحقيق المقام وبه اخرج كلام القوم عن ظاهره ورد اقوال الثلثة المختلفة
وحاصله ان ههنا مفهومين احدهما عشرة موصوفة بانها اخرجت عنها الثلثة وثانيهما الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فان
قلنا ان مدلول عشرة الا ثلثة معناه الحقيقي المفهوم الاول فيكون مجازاً في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه الحقيقي
هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى انه وضع له وضعاً واحداً بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم رد القول الثالث الذي هو
مختار ابن الحاجب والعلامة ولما خرج الى احد هذين القولين وطريق الرد على ما فهمه التفتازاني ان القول الثالث يجعل معنى
مفردات الصيغة التركيبية باقية على اي حال فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز في
السبعة وعند القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك مما حررنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة
التي هو احد المفردات في السبعة مع ان تفسير قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور مما ينافي الاستثناء
والمتبادر منه الاخراج وغير ذلك ايضاً واما قول القاضي بمعنى كون المركب اسماً للسبعة لا بمعنى كونه موضوعاً له بوضع على حدة
حتى يرد عليه انه خروج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف ولا يلزم
اعادة الضمير على جزء الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم دلالته فيه بل بمعنى التعبير عنه بلازم مركب كالطاير الولود
ومثل ذلك اربعة مضمومة الى الثلثة لها ومثل خمسة سبع وربع وثلث لاربعة عشر وهكذا فيرد عليه ايضاً انه مستلزم لخلاف
التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتاً وبالعكس مع ان ذلك يتم لو كان معنى عشرة الا ثلثة الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة

ويتبادر منه كما حرره العضدي وهو ممنوع ويستلزم لأن لا يكون الاستثناء تخصيصا ايضا كما لا يخفى وستعرف مذهب المجيب الذي اخترناه
على ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلثة عنه كما فهمه العضدي ايضا يستلزم وحدة الحكم فليس هناك نفي واثبات وهذا خير من
جميع ذلك خروج عن الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعادة واستقصاء الكلام في النقض والابرام على ما ذكرنا لعموم في هذا
المقام تضييع للأيام الرابعة الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا سواء ساوى المستثنى منه او زاد عليه فيمضي على الحكم الوارد على جميع
المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا ايضا واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه اقل وقيل
بجواز المساوي والاكثرون على جواز الاكثر ويلزمهم جواز المساوي بطريق الاولى وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز
الكريم بن تميم الا الجهال ولو كان العالم منهم واحدا وغير المكفي في الجواز ان لا ينتهي الكثرة الى حد يقبح استثنائه في العادة مثل
بقي له على مائة الا تسعة وتسعين ونصفا واحتج الاكثرون بامور الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك
من الغاوين مع قوله فبعزتك لأغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه
يلزم ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل من الآخر وهو محال فان الآية الثانية تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا واسطة
فيكون الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في الآية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة ومما قررناه وحررناه في وجه الاستدلال
يظهر لك ضعف ما اورد عليه فلا نطيل بيانه نعم يرد عليه انه لا يدل على جواز استثناء الاكثر بل بجواز المساوي وقد يقرر الاستدلال
على وجه آخر وهو ان يضم الى الآية الاولى قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بتقريب ان الكلمة من بيانية والغاوون
المتبعون للشيطان واذا كان اكثر الناس غير مؤمن بحكم الآية الثانية فيكون متبعوا الشيطان الغاوون اكثر الناس ويرد بان المراد
من قوله تعالى عبادي هم المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا اخراج سلمنا لكن لا نسلم اكثرية الغاوين
لان من العباد الملئكة والجن ولعل الغاوين اقل من الملئكة واجيب بان المنقطع مجاز ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز
ولذلك يحمل قول القائل له علي الف درهم الا ثوبا على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف ممنوع وصرح المفسرون بان المراد من
العباد بنو آدم الثاني اجماع العلماء على ان من اقر له على عشرة الا تسعة يلزم بواحد فلولا صحته لما الغاه العلماء بالغاء الاستثناء والزم بعشرة
كما في المستغرق الثالث قوله تعالى في الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته ووجه الاستدلال واضح ثم ان الاشكال في
هذا المقام لم يستقص فيه احد فيما اعلم احد من الاعلام وتحقيقه في الملخص عنه من مواهب الكريم المتعال ولكنه لا ينفع لما يرد من
جهته على الاقوام وهو انهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول

من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة وهو ان القول بوجوب بقاء الاكثر شاذ من العامة وجواز استثناء الاكثر
الاكثرين من المحققين فان كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل والمنفصل وان الكلام في المبحث السابق كان فيما كان المخصص فيه
منفصلا وفي هذا المبحث في المستثنى فهذا ايضا ينافي نفي القول بالفرق بين المتصل والمنفصل ثمة بين الاقوال وان قلت انا نمنع كون
الاستثناء تخصيصا والكلام في المبحث السابق انما كان في التخصيص قلت مع انه ينافي نفي القول بالتخصيص المذكور ثمة فيه ان
جمهور الاصوليين قائلون بكون الاستثناء تخصيصا لما عرفت من انهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة له
وهذا شأن التخصيص فعلى هذا يلزم ان يكون مختار الاكثرين في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج اقل وكيف يجمع هذا مع اختيارهم
جواز استثناء الاكثر وكيف يجمع بين ادلتهم في المقامين وما يحقق الحق والذي يختلج بالبال انهم قد غفلوا عما بنوا عليه الامر في هذه
الادلة والتحقيق ما حققناه في المبحث السابق كما اخترناه وشيدناه واما الجواب عن تلك الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة وهي انا قد
جئناك في اوايل الكتاب ان الوضع الحقائق شخصية ووضع المجازات نوعية ونزيدك ههنا ان الحقيقة والمجاز يعرضان للمركبات كما
يعرضان للمفردات ووضع المركبات قاطبة نوعية حقيقية كانت او مجازية والاوضاع النوعية انما هو القدر المستفاد من تتبع
كلماتهم من الرخصة فالاستثناء مثلا تركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد من افراده كما يتوقف
في الحقايق المفردة والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع انما هو المتبع نظير ما جاء في العلائق المجازية الا ترى انهم يحكمون بان
الاستثناء المنقطع مجاز فعلم انه في المتصل حقيقة وكذلك يحكمون بان الاستثناء من النفي اثبات بعنوان الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس
وهكذا والقدر الذي يتحقق ثبوته من اهل اللغة ههنا هو لزوم الاخراج عن متعدد في الجملة واما انه يكفي في ذلك اي اخراج يكون ام لا
ان يكون على وجه خاص من كون المخرج اقل من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه واثبات الرخصة فيه من جهة اهل اللغة وكما ان الحقيقة
والمجاز في المفردات يرجع الى النقل او التبادر وعدم صحة السلب وامثالها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظائره ومجرد الاستعمال لا يثبت
الحقيقة كما حققنا في محله وبينا ان الاستعمال اعم من الحقيقة فمجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل على كونه حقيقة فيه والمقصد الاصلي
للاصولي هو ذلك لا مطلق الاستعمال مع نقل القدر الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل وكون ما لو كان المخرج اكثر من الباقي
مما رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي ثم وعدم الثبوت دليل العدم لكون الوضع توقيفيا وح فالقدر المشكوك منه ما لو
كان المخرج اكثر فيحتمل كونه من افراد الحقيقة وكونه من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه لعلاقة المشابهة او ادعاء الغلبة
فيه للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا ونحو ذلك ولا يثبت كونه حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل

وهو علامة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين من الهجن ركيكا لانه لم
يحكم بركة بل لغفلته لما يلزم من الاستعمال نعم قد يقع ذلك في موضع السخرية والتمليح وكذلك له علي عشرة الا تسعة فضلا عن قوله
الا تسعة ونصف وثلث ومما يؤيد ما ذكرنا ان المستثنى في معرض النسيان غالبا الغفلة وهي الغالب الوقوع في الاستثناء ابدا
كما هو غالب في السنة العوام هو اخراج القليل وليس في كلام الاطبا بقية الاصح وضع الاستثناء وح فقد ظهر لك مما قلنا
ان التحقيق هو ما حققناه سابقا من لزوم التناقض قريب من الاول وغفلة الاكثرين انما حصلت من جهة الامثلة المذكورة
وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الاصوليين والاصح انه لو لم يثبت كون الاستثناء حقيقة
في غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه وغير استعماله في الاكثر كما بيناه انفا فلا علينا ان نجيب عن الامثلة
المزبورة التي استدل بها الاكثرون ونقول يمكن دفع الاول بمنع الدلالة من جهة ان لفظ العام قابل للاصناف كثيرة
فاصناف خراج صنف منه يمكن افراده اكثر من افراد سائر الاصناف لا يستلزم كون نفس الاصناف الباقية اقل
والمقصود هنا اخراج الصنف يعني افراد صنف خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف اي صنف الاية يستثنى صنف
من الافراد من جميع الافراد والكثرية للصنف لا يستلزم الكثرية للافراد وبالجملة اذا لوحظ صنف الواحد بالنسبة الى العام القابل
للاصناف فهو اقل من الباقي وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي وذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبار
والذي يؤيد ما ذكرنا ان المقصود اصالة لله تعالى لما كان هو الهداية والارشاد فجعل الغاوين مخرجا جعلا للمتبعين اقل
الاصل كالقليل الذي لا يعتنى به وفي اليمين العكس بل ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام لا فعلية كما في الاصناف
فيه في كلمتي واحد من الاثنين المستغنى اقل من الاكثر ويوضح ما بيناه ان لو فرض ان صنف جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء
وكان عدد كلهم من العلماء والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاءني الاصناف الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا
لان الباقي اكثر واما لو قيل جاءني الاصناف الا زيدا وعمرا وبكرا وخالدا الى اخر المائة من الظرفاء لعد قبيحا ويدفع الثاني
بان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء او كونه حقيقة فان فتوى الاكثرين لعله مبني على كون
ذلك وبناء الباقين على ان الاقرار عبارة عما يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان الخصوصية ولو كان بلفظ غلط او مجاز
ولما كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل اليقين بالاشتغال فمع قابلية اللفظ للدلالة على المراد وافهام المعنى بمعونة
المقام او بسبب التنبيه بالاستثناء مع قرينة واضحة لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون اللفظ غلطا كما يخفى

الأصناف ح

لفظاً ح

غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو بحت فيؤخذ باول الكلام ويترك اخره ويدفع الثالث بان المراد وهو يعلم
انه لا يقدر على الاطعام الا انما المتكلم يبقى على صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيري وهذا معنى واضح على من كان له ذوق سليقة
مستقيمة ولا دلالة فيها على مطلبهم اذا تمهد هذا فنقول لما كان موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلا بد من
تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه وذلك لان بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة
في الباقي وبعضهم يريدون كون نفس العام حقيقة وهؤلاء ايضا مختلفون في التقرير فلا بد ان نبين في تحرير محل النزاع ان لفظ العام
في هذا التركيب هل يستعمل في معنى مجازي ام لا فذهب الاكثرون الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي
له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقيل حقيقة ان خصص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خصص
بالمستقل من عقل او سمع وظاهرها انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهكذا ما في معناه من التفصيلين الاتيين
بعده فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خصص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خصص بلفظ
او بعضهم وقيل حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك
والمفروض خلافه وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول
القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطول او خص بعضهم ولكنه
نقول واما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذلك معنى اكرم بني الكرام بني تميم الا الذين او دخلوا
الدار الحكم على جميعهم غاية الامر انه ليس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميع الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على الكل وادا
بشرط اتصافهم بالعلم ونحن نجيب بان ذلك كله تكلفات باردة وتجشم حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعها مع استلزامه التجوز في
بعض المفردات ايضا ليس باولى من حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة المفردة مغايرة للهيئة المفردة وكل منهما موضوع
لمعنى والاول معنى قولنا رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت شيئا على مثال اسد امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكذلك مادية التراكيب الحقيقية
لمعنى واحد لا يوجب اتحادهما في الدلالة واما ارجاع الضمير الى بني تميم فجوابه يظهر مما مر في ذلك اشتريت الجارية الا نصفها ونحوه
اكرم بني تميم الا الذين فهو من غرائب الكلام اذ التخصيص هنا ليس متوجها الى بني تميم بل الى الزمان او الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذلك
ان دخلوا انه لم يرد به الداخلين منهم والمناسب المثال التخصيص الغاية اكرم الناس الى ان يفسقوا او يجهلوا وغاية تقييد الاستثناء
بما ذكره لا يحتاج الى البيان ومما يقال ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي اما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي

وقيل حقيقة

طرء بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل وفيه نظر ضعفه مما
في المقدمة ان لفظ الاستثناء في المخصصات المنفصلة كما نقل جريان القول فيه من بعضهم ومما حققناه ثمة يظهر لك انه لا يمكن ان
ايضا ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في معناه او عدم
واحد منها حقيقة ولا مجازا فلا يتم القول بكون العام مجازا في الباقي في حجة القول بكونه حقيقة في الباقي مطلقا ان اللفظ كان متناولا
له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير وان الباقي يسبق الى الفهم في ذلك دليل
الحقيقة والجواب عن الاول انه ان اراد من تناوله حقيقة ثبوت التناول في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها
وان اراد تناوله بعنوان الحقيقة المصطلحة فيمنع ذلك اولا قبل التخصيص اذ المنصف ان الحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للمجموع
وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لا من جهة ان الباقي جزء المجموع وان لم يكن دلالة التضمنية ليس ببعض
المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوه من الدلالة العقلية لا الوضعية حتى يتوهم ان انه حقيقة في جزء المعنى
لان دلالة العام على كل واحد من الافراد منفردا اغير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد فرد بدون قيد الانفراد
ولا قيد الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يتوهم انه لا ينافي كونه حقيقة في المنفرد بل بمعنى ان
الوضع انما ثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكل التفصيلي الافرادي كما حققنا في مبحث استعمال المشترك في معنييه
فافهم ذلك فانه لا ينافي ما حققناه سابقا من ان دلالة العام على افراده دلالة تامة وما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب
اذ لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع ثم
كونه حقيقة فانما ثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع من السبق بلا قرينة وبدونها
يسبق العموم وسبق الغير علامة المجاز ومانحن فيه ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو خروج غيره
العلم بارادة الباقي انما هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق
المعنى والعلم بارادته على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز وحجة من فرق بانه حقيقة ان
بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واجيب بمنع كون معناه ذلك بل معناه تناوله
للجميع وقد صار الآن لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام فكما ان كون افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي
كون مفهوم الامر كذلك وكذلك لا يقتضي كون مفهوم الامر معتبرا فيه الايجاب كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب فكذا ما نحن فيه

فيه ونظر ذلك ايضا ان كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لورود
لولاه لدخل احتج الغزالي بانه حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس يفيد البعض
ماعدا المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء بعينه فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة
وفيه انه ان اراد عدم افادته للبعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب الارادة الا فظ فهو ممنوع اذ
الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو المدار في المجازات واما المخصص فهو يدل على
اخراج البعض الآخر ايضا وايضا يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضي في رفع التناقض عن الهيئة الاستثنائية ولفظ العام على
انه حقيقة في معناه والنسبة الى الباقي وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز فقلنا بالوضع الجديد وقد عرفت بطلانهما سابقا
واستدل ايضا بانه لو كان التقييد بما لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمين واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال
لكان نحو المسلمين للجماعة والمسلم للجنس او العهد والف سنة الا خمسين عاما مجازات واللازم باطلة اما الاول فاجماعا واما الآخر
فبالتزام الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له وبدونه المنقول
عنه ومعه للمنقول اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان لفظة مسلم
والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب القيد فهو ممنوع كيف يدعى الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمين حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس او العهد
فهو انما يثبت حقيقة المركب من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة في معنى مفرده وهو خارج عن المبحث وبيان ذلك ان المفردات تختلف
الاوضاع كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع الافعال والمشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع
نوعي كما ان وضع المركبات كلها نوعية ومنقسمة الى الحقيقة والمجاز كما اشرنا وكما ان كون وضع المركبات حقيقة لا ينافي كون بعض مفرداتها
مجازا لما ذكرناه في المقدمة لا اتكلك كون وضع المفردات النوعية حقيقة لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا فكما انه لا ينافي كون
العام مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترنا كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في الاخراج فلا ينافي كون المراد من مسلمون جماعة من افراد
هذا الجنس بغير المسلم وبعبارة اخرى المسلم المتحقق في ضمن افراد حقيقة كون لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازا لا يكفي هذا ان اعتبرنا دلالة
الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع والعهد وتعيين الماهية على مدلولها وان جعلنا الكلمة واحدة موضوعة بالاستقلال للمجموع هذا
المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ فيها
دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس فانه اريد من كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع

عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو مع بطلانه كما يجيء سابقا لا يلايم ظاهر الاستدلال من ملاحظة العلة المستنبطة في قياسه اي حاصل
ان المستدل ان اراد مقايسة التركيبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعان مركبة معهودة في كونها حقيقة في معانيها
المركبة الحقيقية على المفردات المشتقة الموضوعة بوضع نوعي للمعاني المتحلة باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها
واجزائها فلا ريب انه ليس من محل النزاع في شيء ولو كان كل منها حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد مقايسة بعض اجزائها
وهي المقيدات بالباقي في الاجزاء في كونها حقيقة على اجزاء المفردات المفيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى لان
او على المفردات وضعا مستقلا فلا من ستوح بين المقيس والمقيس عليه ولا جامع بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال من هذا النظر
جواب من اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه وذلك
الوضع لم يثبت في المقيس عليه ولا معنى للقياس هيهنا في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت في المقيس عليه من جهة حصول
المعنى بسبب القيد حتى يقال انه موجود في المقيس ايضا بسبب حصول الوضع وهو فيما نحن فيه اول الكلام بقي الكلام في الكلام في الحال الاخير وجوابه
عليه ووجهه ان الخصم يفرق بين اسماء العدد وغيرها والتحقيق في جوابه منع الفرق بينهما ووجه ما تقدم في المقدمات وقد يجاب
بان الخصم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول وان الاخراج وقع قبل الاسناد والحكم وفيه مع ما عرفت
من فساد هذه الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك وهو غير ظاهر الوجه والقائل بحجية التخصيص الثالث
الحجيات بقية وبستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل من قبيل المستقل وكذا حجة التفصيل الرابع هو الحجة السابقة وضعفها غير
عن البيان واما حجة القول الاخير وهو قول فخر الدين فقد في البرهان والذي اراه احتجاج حجتي الحقيقة والمجاز في الفظان
لبقية المسميات لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في المتناول واختصاصه بها وقصره عما عداها حجة في التجوز وضعفه ظاهر
فاذن العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا فان كان مجملا من جميع الوجوه فعلى الجميع مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما
يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان اجماله في الجملة ففي قدر الاجمال مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود
واما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مطلقا ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة
فمنهم من نفى بعدم الحجية مطلقا ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بالحجية في اقل الجمع ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان
العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا ينصرف الذهن منه الى من سرق
دينارا فما فوقه من الحرز ومنهم من خص الحجية بما كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف

بخلاف الصلوة قبل اخراج الحائض لناظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب قرينة اخرى عليه غير التخصيص
ولذلك ترى العقلاء يذمون عبدا قال له المولى اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غير زيد ايضا وبعبارة اخرى
العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى انه كان يجب العمل على مقتضاه في كل واحد من الافراد خرج المخرج لم يعلم
رفع الباقي فيستصحب حجيته في الباقي واما ما ذكره بعضهم بانه كان متناولا للباقي قبل التخصيص وهو مستصحب فان اراد التناول
الواقعي فهو غلط لعدم العلم به ولزوم البداء في المخصص وان اراد التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور وان اراد استصحاب
حكم التناول الظاهري فهو ما قلنا ولنا ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار واحتجوا
ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العام لدخول الباقي موقوفة على افادته للمخرج فلو كانت مع افادته للمخرج ايضا متوقفة
على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو ضعيف لانه دور معية كالمتضايفين والمتلازمين المتساويين ورجح المنكر
بوجهين الاول ان حقيقة العموم غير مراد والباقي احد من المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة ساير مراتب الخصوص
ولا مرجح فيصير مجملا والثاني انه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول منع انتفاء وجود
المرجح اذ الاقربية الى العام مرجح ومدار مباحث الالفاظ على الظنون فكما ان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة وتعيين
المجاز ولذلك لو قيل رايت اسدا يرمي تبادر الى الذهن معنى الشجاع لا النجم ولا ريب ان العام المخصص سيما مع ملاحظة عدم ذكر مخصص
اخر معه ينصرف منه الى الباقي لكونه اقرب الى الاصل المدلول وكفى كونه في ارجح ما ذكرنا من الادلة مع ان الموقع في كلام الحكيم يقتضي
عن الاجمال لا بمعنى انه لا يقع المجمل في كلام الحكيم ابدا لوقوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل والقاعدة ان شأنه عن الحكمة
الاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل وقوعه كحمل كلامه على خلاف الظاهر اذا دل الدليل عليه والحمل على اقل الجمع كما ذكر
الفاضل وان كان يدفع الاجمال لكنه الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف دليله لظهور الفرق بين الجمع والعام كما مر ولا
بارادة غيرهما بالخصوص مضافا الى ما سنذكره في بطلان ذلك القول ايضا ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني في هذا ولكن الاشكال في ان مقتضى
محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلق وهذا الدليل يقتضي اختصاصه بالقول بكون العام المخصوص مجازا في الباقي ولا يبعد عدم
قولا بانه حقيقة في الباقي وكيف ذلك وكيف يجتمع هذا مع الكلام في ان المخصص ... فان الكلام ثمة يقتضي حجيته في الباقي سواء كان
حقيقة او مجازا لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام هيهنا يقتضي الخلاف في الحجية وقد يوجه هذا الاستدلال الجنس
ينهض على القول بالحقيقة بان مراد من قال ان العام المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة فيه من حيث انه احد افراد العام لانه
حقيقة

في الباقي من حيث أنه تمام الباقي في أثناء الاستدلال لأنه تمام الباقي أحد الحقائق فلا يجري عليه كخصوصه ورد بأنه لا يجري على القول بكون
المجموع اسما للباقي فيكما لا يقول أحد أن السبعة مثلا اسم لهذا العدد فما دونها كذلك لا يخفى أنه لا يجوز ذلك في عشرة إلا ثلثة
ولا على القول بأن الإسناد وقع بعد الإخراج فإن المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي الأصلي لا الباقي فقط فهو عين الحقيقة لا أحد
الحقائق ولا على القول بأنه حقيقة في الباقي لاستصحاب التناول السابق وعدم منافاة عدم تناول الغير لتناول الباقي فإن الظاهر
أنه لم يطرأ عليه شيء إلا خروج ما أخرجه المخصص فلا يبقى إلا تمام الباقي وكذا لا يجري على الدليل الآخر وهو سبق الباقي الذهن فإنه
لا معنى لسبق أحد الأبعاض من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو بقي غير منحصر لأن هذا القول منهم ليس لأنه أقل
العام كما هو مناط التوجيه بل لأنه هو عام فالظاهر أن النزاع هنا إنما هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار
في القانون السابق وقول المفصل بالمتصل والمنفصل أيضا مبني على ذلك فإنه مبني على أن المخصص بالمنفصل مجاز دون
المتصل أقول ولكن التفصيلات الأخر في المسئلة أيضا على هذا ناظرة إلى ملاحظة مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض
بحسب المقامات فإن ما هو تمام الباقي قبل التخصيص أقرب من غير المعين وكذلك ما لا يحتاج إلى البيان أقرب مما يحتاج إليه ونظر من قال بالحجية
في أقل الجمع أن أقل الجمع هو المتيقن من بين المجازات بل في جميع أفراد الباقي والزائد مشكوك فيه فصار حاصل الترديد أما أن قلنا
بأن العام المستعمل في معنى مجازي وبنينا على القول بالحقيقة في القانون السابق فلا مناص من الحجية وإن قلنا بالمجازية فيجري فيه
الخلاف المذكور في هذا القانون وبما ذكرنا يندفع المنافاة المتوهمة بين الأصلين أيضا وأقول لا يخفى أن ما ذكره في
الترديد لا يدفع التوجيه المذكور لأن مراد من يقول بأنه حقيقة في الباقي أنه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض تخصيص تمام
الباقي مرة أخرى وكرة بعد أولى بل وكرات متعددة ولم نطلع إلا على التخصيص الأول فاحتمال التخصيصات حاصل عند الحكم
ولا ريب أن القائل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الأخيرة أيضا كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي ما لم يخرج
بهذا التخصيص وإن احتمل خروجه عنه بتخصيص آخر فالعام يحتمل لمعاني متعددة فإذا قام القرينة على عدم إرادة
فقط واحتمل سائر الحقائق ويتم الدليل إذ الكلام في هذا المقام إنما هو بعد تسليم تصحيح هذا القسم من الحقيقة فيصير ذلك نظير
العام المنطبق على أفراده من حيث جهة ضمن كل واحد لا من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فيمنع جريان الاستدلال بمجازية
الكلام فيه مثل القول بالمجازية حرفا بحرف ومما ذكرنا فقد ربط الإشكال على إجراء الدليل على جميع الأقوال في الحقيقة فإن
من قال إن عشرة إلا ثلثة اسم للسبعة لعله كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان المثال

التبادر في الباقي من أنه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للمجموع التركيبي على قول هذا القائل وكذا الكلام على القول بكونه حقيقة
في غير المحصور لأن لغير المحصور أيضا مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القائل نعم يمكن تمشيه في ذلك إن ادعى
ثم فيما كان أفراد العام غير محصور ويحتمل التخصيص مراتب متعددة منه وأما على القول بكون الإسناد إلى الباقي بعد الإخراج فإن
بعد التأمل فيما ذكرنا في بطلان هذا القول نعلم أن الكلام في الحجية وعدم الحجية إنما يرجع إلى الحكم والإسناد المتعلق باللفظ وقد فرض
أنه ليس إلا بالنسبة إلى الباقي والتخصيص لم يتحقق فيه بالنسبة إلى العام بل إنما تحقق بالنسبة إلى الإسناد والحكم فإذا اختص الإسناد بغير القدر
المخرج فهو يحتمل المراتب المتعددة ويجري فيه الكلام السابق ومما ذكرنا يظهر اندفاع المنافاة بين الأصلين أيضا إذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان
الظهور والحجية في جميع الأحوال بل إنما هو إذا لم يطرأ عليهما إجمال فقد يحتاج الحقيقة إلى القرينة كما في المشترك وكذا المجاز إذا تعدد
المجازات وكذا المشترك المعنوي إذا أريد منه فرد معين فإن قولنا رجل معرف فإن المراد برجل في قوله تعالى وجاء رجل من أقصى المدينة هو حبيب
النجار يحتاج إلى القرينة مع أنه حقيقة على الظ كما حققناه في مباحث الأوامر وقد بينا أن الكلام في القانون السابق إنما هو بعد تسليم الحجية فلا
وهم أيضا وبما يبادى ببطلانه بناء سند الأول على عدم الحجية في هذا الأصل بتعدد المجازات وإجمالها وهو موقوف على كون
المجازية مفروغا عنها في هذا القانون فكيف يختلفون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع أنه كان ينبغي تقديم هذا القانون على القانون
وكتب الأصول التي حضرتني الآن كلها متفقة على تقديم القانون السابق على هذا فتدبر واكتفى أن الخلاف فيما سبق مبني على فرض إرادة الباقي
وأما ظهوره فغير لازم والقائل بكونه حقيقة يلزمه ظهوره والقائل بكونه مجازا على خلافه إذ المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره
ونص عليه التفصيل فتأمل أقول وفي نظر ما فيه بالتأمل فيما قدمناه إذ لو بنينا على التحقيق واقتفاء الدليل فالحق أن الحقيقة والمجاز كليهما
ظاهران في معناهما إذا اتحدا وتعيين القرينة على المراد منهما فيما يحتاج إليه على فرض الاشتراك وتعدد المجاز وقد بينا الكلام في
بطلان الحقيقة وتعيين المجاز في تمام الباقي ويحتمل إرادة ما دون تمام الباقي خلاف الظ ولا يصار إليه ولو أعرضنا عن التحقيق وماشينا
مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على القولين فتأمل ويؤيد ما ذكرنا استدلالهم الثاني فإنه
لو لم يكن ناظرا إلى احتمال الحقيقة لرجع إلى الدليل الأول ولكان تكراره لغوا إذ الإجمال من جهة تعدد المجاز أخص من عدم الظهور
فإنه أعم من أن يكون من تلك الجهة أو من جهة احتمال الحقائق في تعيير العام في محتملات الباقي على القول بالحقيقة كما في النكرة التي
أريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل قوله تعالى وجاء رجل من أقصى المدينة وكذلك كلام أدلة القائلين بالحجية
فإنها للمقابلين من دعوى الظهور وعدم لزوم الذم ومقتضى التناول وغيرها كما سيأتي ظاهر بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة

ثم اعلم انه لابد ان يتبنه عليه وهو ان ظاهر كلام المستدل في اقربية المجاز من محل النزاع فيما ولكن المتكلم بتعيين فرد المجاز في
المخاطب كما لو قد كرر البيضات الاثنة منها ونحو ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون العام حجة في الواحد
لانه المتيقن ايضا ولم يستثنه المستدل وعمم في الاجماع ولو قرر نظر المستدل في ذلك انما هو الصحيح لا نظر القائل بالحجية في اقرب
المجاز فان الغالب الوقوع في كلام الحكيم في التخصيصات ملاحظة التعيين في الاحكام ولابد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى الواحد في
القانون المتقدم ايضا التخصيص الى الواحد المعين عند المتكلم لا الى واحد يكون وكذلك اقرب المجاز عند القائل بحجية مثلا قوله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير قد تعلق الاخراج عن نفي التحريم بهذه الثلثة
بخصوصها وكذلك انما حرم عليكم الميتة والدم فاذا ورد النص بحرمة لحم الاسد ولحم الكلب فيجب الاخراج ايضا وهكذا فكما ان الحرمة
يتعلق بالمخرج بخصوصه فكذلك نفي الحرمة لابد ان يتعلق بالباقي بعينه فلابد ان يكون الباقي متعينا سواء كان واحدا خاصا او جمعا
خاصا وما ذكرنا ينظر الكلام المبني على الاستدلال واجرائه على القول بالحقيقة ايضا كما نبهنا عليه ويجري في القانون الاتي ايضا
اشارة الى ذلك ومما ذكرنا يظهر لك ضعف ما قد يقال ان المجاز المرجح للحجية في تمام الباقي على ما ذكرنا يتيقن ارادة الواحد (اقرينة)
الجمع وكذلك ضعف هذه المعارضة في بيان عدم جواز التخصيص الا بارادة جمع يقرب من المدلول كما اشرنا اليه في كلام
ولكني لم اقف في كلامهم تنبيها على ما ذكرنا فانهم ذكروا حجية المقصد بالحجية في اقرب المجاز دون غيره كما ذكرنا ولم يتعرضوا لما
فيه فلابد لهم ان يجيبوا عنه بان نتيقن الاقرب انما يفيد الحجية اذا تعين فلا ثمرة لهذا الكلام وان عمد المفصل في التعيين
على قرينة اخرى فهذا ليس من حجية العام في الباقي في شيء كما لا يخفى بل الحجية ح انما ثبت في العام مع القرينة المذكورة فتنبه وقد
عرفت ان المخصص المتصل هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى ان المخرج في الاستثناء الفاظ
هو المذكور بعد اداتها وفي الباقيات هو الغير المذكور فالباقي في قولك اكرم الناس الا الجهال هو الناس العلماء وفي اكرم العلماء
الا ان يفسقوا هو غير الفسق من العلماء والمخرج في اكرم العلماء ان كانوا صلحاء هو غير الصالحين منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو
غير المسلمين من الرجال وفي اكرم العلماء شعرائهم هو غير الشعراء منهم وسنبين بعد ذلك بحيث يطريق اجراء الكلام في المباحث السابقة
من بيان مورد الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتمييز المختار والمزيف قانون الحق وفاقا للاكثر بل ادعى عليه
الاجماع عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل العلم
ولابد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد مقدمة ينكشف بملاحظتها غواشي الاوهام وهو ان الفرق الواضح حاصل

بين حالنا وحال اصحاب النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام في طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم ومن اصحابهم لانهم كانوا مشافهين لهم وكانوا
بكلماتهم عارفين بمصطلحهم واجدين للقرائن الحالية والمقالية عالمين ببعض الاحكام من الضرورة والبداهة آخذين ما لا يعلمون من
كلماتهم وكانوا قد يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصية في بعض الموارد ويسئلون عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج ويسئلون عن
الافراد ويعرفون ان المراد بالعام هو الباقي بقرينة ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين سوال الحكم لهم
معهم لابد ان يكون معهم بحيث يفهمون ولا يؤخر البيان عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على العام والمطلق اذا سمعوه بدون التخصيص
فربما كان الوقت يقتضي التعميم له والتخصيص للآخر وربما كان يتفاوت الحكم من اجل التقية وغيرها وان شئت توضيح الحال فقس حالهم
بالمقلد الساكن عند مجتهد في هذا الزمان وما نقلهم الاخبار الآخرين في زمانهم وعملهم عليه فهو ايضا لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا
فانه كان اسباب الاختلال والاشتباه ح قليلة الا ترى انهم كانوا يستشكلون فيما لو ورد عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسئلون
عن المتهم في ذلك ويجابون بالعلاج بالرجوع الى موافقة الكتاب والسنة او مخالفة العامة او الشهرة او غير ذلك ثم التخيير او الاحتياط
وهو بعينه مثل الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنا او اخبار منقولة متخالفة عنه وبالجملة الحال امرنا في هذا الزمان في الرجوع
الى الكتب الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب ان المتعارضات فيها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية الندرة
فكيف يقاس هذا الخبر بنقله الثقة عن امامه بلا واسطة الى اهله او الى بلدة اخرى مع عدم علم المستمع بمعارض له والاظهر بذلك مع
اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال وانما عرض الاختلالات بسبب طول الزمان وكثرة تداولها بالايدي سيما ايدي الكذابة
واهل الريبة والمعاندين للائمة فادرجوا فيها ما ليس منهم فنحن في الاخبار التي وصلت الينا في وجوه من الاختلال من جهة العلم
بالصدور عنهم وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني وعدمه وكذلك في اشتراط العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة
حصولها في الراوي وكيفيته بحصولها من تزكية عدل او عدلين ومن جهة الاختلال في المتن من جهة النقل بالمعنى مرة او مرارا واحتمال
واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجبة لتفاوت المعنى من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب
تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القرائن وحصول المعارضات اليقينية والاشكال في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة
في التعارض وان التكليف اليقيني الثابت بالضرورة من الدين لابد من تحصيل معرفته من وجه يرضى به صاحب الشرع وسبيل العلم
به منسد غالبا وليس لنا وجه وسبيل في ذلك الا الترجيح بالادلة المتعارفة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا اقل قليل من الاحكام
مع الاختلال والاشكال في كيفية الدلالة في اكثرها والاجماع اليقيني نادر كعول وكذلك الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن

مع انها لا يفيد الا الظن منها لفقه ومعارضة في غاية الاختلاف والتعارض بل الاختلاف حاصل فيها وبين ساير الادلة ايضا بل الاختلاف
موجود بين جميع الادلة ولا بد في الاعتماد على شيء فيها على بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او المساوي والقول بالتخيير مطلقا والاخذ
باحد الطرفين من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه في الاخبار مدلول عليه بالاعتبار فالاخذ بكل ما رايناه اولا من
حديث او ظاهر آية او استصحاب مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول اذ يلزم على التخيير في العمل مطلقا ورايناه بل
جزما وبالجملة الذي نجزم به ونكاد ان نعتقده بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد بابه في استخراج الحكم عن هذه الادلة في الجملة بمعنى انه يمكن
الاعتماد على ما حصل الظن بحقيقة من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يقم
على هذا القدر مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من راى حديثا او فهم شيئا ان يعمل عليه وكذلك ساير الادلة فيصير الفقه ح من باب
الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له نسق فان قلت انك قائل بان الخبر الصحيح من باب خبر الواحد مثلا فاذا راينا حديثا صحيحا فنعمل عليه
لان الاصل عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المعارضات غالبا لا يغني
فان قلت العلم بوجود المعارضات انما هو في الجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت ان هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا
بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة الا ان يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا لان فتح
الرخصة في ذلك لاحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فاين اعتبار ملاحظة المعارض مع ان الغالب في ذلك هو انه
وخبر لم يوجد له معارض لمن اتى بطريق الاستنباط في غاية الندرة وان كان في اول امره والحاصل ان المجتهد اذا علم
الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة المختلفة لا نفس كل واحد منها فلا بد من البحث عن المعارض حتى يعرف بان العمل
هو الراجح في ظنه لئلا يكون موثرا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار المستفيضة الواردة بالعلاج والترجيح فيما لو كان الخبران متعارضين
اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا ويجب علينا علاجه وعدم العلم بالفعل بان هذا الخبر الذي رايناه
هل هو من هذا الباب ام لا لا يوجب العلم بعدم ذلك لان ورود الخبرين المتعارضين صادق على ما ورد علينا في جملة الادلة مع
امكان معرفتنا بعينهما وكما ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض في كل رواية اذ المفروض ان احاديثنا
مشتملة على الحديث الذي له معارض والحديث الذي لا معارض له وكون الاصل عدم كون الحديث الذي نراه
له ليس باولى من كونه هو الذي له معارض فيجب اجراء حكم كل من الصنفين فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل المقام ان
حجة الله على العباد منحصرة في النبي والوصي وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد الا على ظن

من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات والاعتماد على الترجيحات وسيأتي
الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا تمهد هذا فنقول ان العام المتنازع فيه واحد من الادلة واحتمال وجود
المعارض اعم من المنافي الرافع لجميع حكمه او المخصص الرافع لبعضه ولما كان الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا
وقد خص فيقوى احتمال وجود المعارض هنا وصار مظنونا فصار ذلك اولى بوجوب الفحص عن المعارض عن ساير الادلة وشبهه بين
لا يقال ان وجوب الفحص عن المخصص في العام هو انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة او احتمال
ارادة خلاف الظاهر ولزوم الوقوع في الخطاء بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا وبدلالة فحوى العرف وكذلك
فكذلك العام وفيه اولا انه ان اراد انه لا يجب الفحص عن الحقيقة اصلا فممنوع لانه لو ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب
ولكن احتمل احتمالا راجحا وجود حديث آخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فهذه الحقيقة احتمل المعارض
فلا نمنع لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا لم يكن هناك ظن بوجود المعارض
من الادلة بل ولا احتماله بمعنى انه ينفي احتمال قيام قرينة حالية او مقالية دلت على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح ومسلم
في العام ايضا من هذه الجهة فانا لا ننفي في العام عن المخصص احتمال ان يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص يرفع
احكام بعض احكام افراد العام محتمل او مظنون ويئول في ذلك الحصول التجوز في العام بعد ظهوره فهذا امر من البحثين لا يوجب كون
كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العام من جملة الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض خصصناه بالبحث دون ساير الادلة
وثانيا على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز ولكنا نقول ان الاتفاق الذي
ذكره المستدل هو الفارق بين انواع الحقايق لعدم تحققه فيما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على
وجوب الفحص فيصير الفارق ويبطل القياس مع ان الفارق موجود بوجه آخر وهو تفاوت الحقايق في الظهور الا ترى انهم
اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال العام في معناه المجازي بلغ حد الاشتهار الى ان قيل ما من عام الا
وقد خص بخلاف ساير الحقايق فان لم نقل بترجيح المجاز المشهور فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة
وعدم التخصيص للحقيقة فيصير مجملا فيحتاج الى الفحص بخلاف ساير الحقايق فان الغلبة ليس فيها الى هذا الحد بل اكثر الالفاظ محمول على
الحقايق وما يقال ان اكثر كلمات العرب مجازات فهو اغراق ليس على حقيقته ومما يوضح ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال ساير المجازات
في العام ايضا كما اذا احتمل اطلاق العام على شخص باعتبار جامعيته جميع اوصاف افراد العام فاذا قيل جاء العلماء فيحتمل ان

عام

يراد منه زيد باعتبار ان علمه مساو لعلم كلهم بعلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منه امرهم وحكمهم او ثوابهم بعلاقة المجاورة
او التعلق ونحو ذلك بل يحمله على حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتمال جهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكانه غفل من
غفل في هذا الاصل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات اعني ان الكلام في الفحص عن المعارض من حيث هو معارض لا في طلب
المجاز من حيث انه طلب المجاز وقد عرفت امكان اجتماع الحيثيات وافتراقها فتأمل فيما ذكرنا بعين الانصاف تجده حقيقا بالقبول
واما الدليل على كفاية الظن بعدم وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات الادلة وهو لزوم ضرورة
بقاء التكليف وعدم التعبير التحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يعينه جواز العمل به وان فرض الحكم الحاصل الذي يتبعها
لان الحكم الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا او كان جزءا للعبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلا للعلم بالكل وما بعضه
ظني فكله ليس بعلمي جزما كما هو واضح وتحصيل العلم بالكل في غاية البعد وان كان بسيطا او كان هو نفس المركب ايضا فاستفراغ الوسع
في تحصيله انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات غالبا مفوت للمقصود مع انه عسر عظيم وحرج شديد وهما منفيان بالادلة
بالاجماع والآيات والاخبار فثبت كفاية العمل بالظن مطلقا فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل
ما يمكن فيه العلم يستلزم لتعذيب العمل باكثر العمومات في هذا التقريب يندفع ما قد يتوهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض
دون البعض وان العمل بالظن انما هو فيما لم يمكن تحصيل القطع وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن
وان امكن تحصيل العلم في بعض الاحكام ايضا فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الجملة انما هو لاجل ان تحصيل العلم فيما يمكن
فيه من الصور النادرة يوجب تعذيب العمل بالاكثر والعسر والحرج لانه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما ما لا يمكن لزوم فيه
للقول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل على العام فهو ان العمل بالظن مشروط بعدم امكان تحصيل اليقين وهو ممكن
لان ما يعم البحث فيه وكان مما يبتلى به عموما فالعادة تقتضي باطلاع الباحثين عليه وتفحصهم على وجوده وعدمه ولو الى
ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع بذلك اذ لو كان مخصص لذكروه وفيه ما فيه من منع حصول القطع في
اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ان اشتراط العمل بالظن بعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل
اذ اليقين بحكم الله ادا فعلا لا يحصل بالقطع بعدم المخصص اذ عدم المخصص لو سلم القطع به في نفس الامر ايضا فكيف يحصل القطع
بان المراد من العام هو جميع الافراد بل لعله كان في مقام الخطاب قرينة حالية افهم ارادة البعض مجازا مع انه في سند العام
ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال يمنع عن القطع بحكم الله ادا فعلا وهكذا الكلام في سائر الادلة

الأدلة بالنسبة الى المعارض وبالجملة وجود المعارض وعدمه احد اسباب الشك كما اشرنا سابقا فقد عرفت انه بعد حصول القطع بعدم
المعارض او المخصص تحصيل القطع بحكم الله نفو جزاف من القول ومن ادعى ان سد جميع احتمالات المتن والسند وسائر كيفيات الدلالة
لم نر الى الآن سبيلا الى التمكن منه ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن
ترجيح بلا مرجح فان قلت ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض في العمل فضلا
عن تحصيل القطع قلت لان المراد من الظاهر الراجح الدلالة المرجح خلافه وبعد ملاحظة احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى
ظهور في دلالته نعم الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور في مدلولاتها وهو لا يكفي لان نعلم انما يكفي لو كان
الأئمة ع واي حاضرين مجلس الخطاب ومن قاربهم وشابههم فدليلنا على المطلوب هو ما يظهر من ملاحظة مجموع الادلة بعد البحث والفحص
لا المجرد واحد مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض الافاضل المعاصرين
خبط خبطا عظيما وتبعه بعض افاضل من تاخر عنه وهو انه منع عن لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع
الادلة سواء العام وغيره واستدل على ذلك بوجوه الاول ان احدا من الباحثين والمناظرين في المسائل من اصحاب الائمة ولا احد
لم يطالب في المسألة التوقف من صاحبه حتى يبحث ويفحص عن المعارض والمخصص بل سكت او تلقى بالقبول ولا النقل الينا فصار اجماعا
على عدم البحث عن المخصص والمعارض وزاد بعضهم على ذلك ايضا وقال وايضا الاصول الاربعمائة لم يكن موجودة عند كثرة
الائمة بل كان عند بعضهم واحد وعند الاخر اثنان او ثلثة وهكذا والائمة كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل في الاغلب
ولا يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لامرهم الائمة بتحصيل الكل ونهوهم عن العمل ببعضها والجواب عن
الاول بعد تسليم هذه الدعوى يظهر مما مر من التفاوت الظاهر بين زماننا وزمان الائمة وهذا الكلام يجري في خطاب الائمة مع
اصحابهم ايضا حيث لم يسئل الاصحاب منهم عن المخصص وقرروهم على معتقدهم من العموم ونزيده توضيحا ونقول ان الاستدلال
بالعموم غالبا ليس في جميع الافراد وكذلك خطاب الائمة بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون اي فرد في ذهن الاصحاب هو طائفة من افراد
العام المطابق لخطاب الامام وكان ذلك موضع حاجته وبين المخصوص في مواضع اخر وكذلك المتنازعين والمباحثين كان نزاعهم
في طائفة من افراد العام فكانوا غافلين عن العام فاستدلال صاحبه بذلك كان لسكت وذلك لانه في تخصيص العام
بالنسبة الى غير تلك الافراد اذ العام المخصص حجة في الباقي كما مر تحقيقه فمرادنا من قولنا انه يجب في العمل بالعام البحث عن المخصص
العمل به في جميع الافراد وبذلك يندفع الاشكال الوارد من جهة شيوع التخصيص وغلبته بالنقص عن المخصص في الجملة فاذا ظهر حجية مخصص

فلا دليل على وجوب التفحص ازيد من ذلك لا ظنا ولا قطعا لاصالة الحقيقة الا مع احتمال وجود مخصص آخر راجح على عدمه بالخصوص وليس
ذلك من باب اصل التخصيص الراجح بسبب الغلبة بل من جهة وجود مطلق المعارض للدليل فافهم ذلك وما تقدم تحقيق
اى دعوى مثل ذلك لا حاجة لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك مثل رواية سليم بن قيس
الهلالي عن امير المؤمنين ع حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وفي آخره فان امر النبي ص مثل القرآن
منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله ص الكلام له وجهان وكلام عام وخاص مثل
القرآن الى ان قال فما نزلت على رسول الله ص آية من القرآن الا اقرانيها واملاها على فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها و
تفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث وفي معناها غيرها وظاهر لزوم معرفة الجميع تبعه
ملاحظة ان في الآيات والاخبار عاما وخاصا ولا يندفع الاختلاف والحيرة الا بملاحظتها وانا مامورون بمعرفة العام والخاص
فكيف يقال انا لم نؤمر بالبحث عن الخاص واحاديث الائمة مثل احاديث الرسول ص وقد قال الصادق ع في رواية داود بن
المروية في معاني الاخبار انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف
كلامه كيف شاء ولا يكذب ويدل على المطلوب ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المتخالفة على الكتاب ولا ريب ان
موافقة الكتاب وعدمها لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة ذلك في فهم الكتاب لازم كما يستفاد من الاخبار
فيستلزم ذلك لزوم معرفة عام الخبر عن خاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب عما زاده بعضهم فنقول مضافا
الى ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثر ما كان عند كل واحد من اصحاب الائمة من تلك
الاصول بلا شك وريب ومع ذلك فالفروع المتكثرة في كتب الفقهاء الخالية عن النصوص اكثر مما وجد فيه النص بمراتب شتى
ومالم يذكروه في كتب الفروع وما يتجدد يوما فيوما اضعاف مضاعف ما ذكروه بل لا يتناهى ولا يعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ
احكام الجميع بالخصوص فيلزم انهم ع والعياذ بالله قصروا في ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص في الجميع جزما فظهر انهم ع اكتفوا
في جميع ذلك بالاصول الملقاة الينا بقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل
بالظن في الاحكام الشرعية اذ غاية ما في الباب جعل الفرع من جزئيات اصل وقاعدة ولا ريب ان دلالة العام والقاعدة على
جزئياتها ظنية فنقول ان الواجد للاصل والاصلين من اصحاب الائمة ع كان عاملا بالاصول الاصلية التي هي اعم من
المسائل مثل اصل البرائة وعدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بلا بيان و

واصالة الاباحة فيما لا ضرر فيه وقبح الظلم والعدوان والاضرار ونحو ذلك وحينئذ لهم في جواب مسائلهم كثيرا من العمومات
وكثيرا من العمومات الواردة في الكتاب ولم يظهر من حالهم ان تلك العمومات الثابتة في الاصل والاصلين كانت مما
لم يصلها ايدي التخصيص فلعل الرواة كانوا يعلمون ان مرادهم ع من تلك العمومات الاستدلال على الاباحة بعد التخصيص كما اشرنا
او ان المخصص بين له من خارج وان التخصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب على امامينا وحينئذ وجود مخصص آخر غير ما فهموه لا يضر بهما
حينا لان الظن بالعدم كاف بل يكفي اصالة العدم ح ولم يظهر من حال صاحب الاصل او الاصلين انه لم يظن وجود خاص او معارض في
سائر الاصول وعلى فرض الثبوت ح كان متمكنا من الرجوع اليه ولم يفحص وعلى فرض ذلك ان الامام اطلع عليه وقرره
ولعل ذلك دعاوي لا حجة عليها بخلاف زماننا فان وجود المعارض في جملة الاخبار مما لا يدانيه ريب ولا يعتريه شك
فكيف يقاس بزمان اصحاب الائمة ع ولعمري ان مثل هذه الكلمات ممن تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء مما يقضي
منه العجب ومما ذكرنا ظهر ان عدم امر الامام بتحصيل سائر الكتب لم يكن لاجل ان الفحص عن المخصص والمعارض لا حاجة اليه مع قيام
الاحتمال الراجح اذ لعله يعتمد على ذلك بانه اذا اشكل عليه الامر في العام يرجع الى الامام ع وايضا في قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا وجه الاستدلال ح نفي بالمفهوم التبين عند مجيء العادل والبحث عن المخصص تبين واي تبين وفيه ان الظاهر
من الآية لزوم التبين في خبر الفاسق الذي يفهم منه مراده بعنوان القطع او الظن في انه هل هو صادق او كاذب ونفي البحث
عن المراد من خبر العدل اذا كان محتملا لغير ظاهره احتمالا مساويا له ليس تبينا في انه هل هو صادق فيه او كاذب والاصل في خبر
العدل لا ينافي قبوله من حيث احتمال الكذب بل التبين والتثبت انما هو في فهم المراد ولم يظهر من الآية نفيه كما لا يخفى لا يقال
هذا تقييد في خبر العدل والاصل عدمه واطلاق الآية يقتضي عدم التبين في خبر العدل مطلقا لا في نفي الكذب فقط لانا نقول
انا نمنع الاطلاق بالنسبة الى هذا المعنى حتى يطالب بدليل التقييد بل نقول المتبادر من الآية التقييد وانكاره مكابرة مع انه يرد
على المستدل النقض بمجمل خبر العدل فان قيل ان المجمل خرج بالاتفاق وبحكم العقل للزوم التكليف من حمل الكلام على بعض المحتملات
والاتفاق هنا ولا يحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من تبادر العموم لاصالة الحقيقة وايضا نقول بكون
العام مثل المجمل يرجع عن القول بكون لفظ العام حقيقة في العموم فان حصول الاجمال من جهة تساوي احتمال ارادة الخصوص لاصالة
الحقيقة لا ينافي القول بكونه حقيقة في العموم كما في المجاز المشهور عند من يساوي عنده احتماله مع الحقيقة والتبادر الحاصل
في المجاز المشهور للمعنى الحقيقي كما انه بعد قطع النظر عن الشهرة فكذلك المسلم من التبادر هنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص

مع ان ههنا مناقشة فرق آخر وهو ان العام بعد ثبوت التخصيص في الجملة يمكن ظاهرا في الباقي كما مر بخلاف المجمل والمشترك ولكن
الطلاق لأنه خبر بالنسبة الى الدلالة فنقول ان ما ذكرناه من الأدلة على المختار يفيده والا فلا ريب انه يصدق على كل من خبري
العدلين المتعارضين ولا ريب انه لا يحكم العمل بمطلق خبر العدل فظهر ان المراد من الآية ان خبر العدل من حيث انه خبر العدل لا يجب
فيه التفحص عن الصدق والكذب وان وجب فيه من حيث انه يعارضه خبر عدل آخر فضلا عما كان التثبت من جهة فهم المراد
آية النفر ووجه الاستدلال انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الواحد ولم يقيده بالبحث عن المخصص ونظيره الجواب عنه ايضا كما
ثم ان مناط القول المختار انه لا يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقي للعام الا بعد الفحص لانه يحصل الظن بسبب اصالة الحقيقة ولكن
لا يكتفى بهذا الظن بل يوجب الظن الزائد بل نقول ان اصالة الحقيقة ان افاد الظن فانما يفيده بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص المفروض
انه غير منفك فلا مع المقابلة نحن ربما نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لا بد ان يكون الظن حاصلا مع شيوع التخصيص وجواب
المنع ثم ان مطلق الظن كاف والا فيختلف الامر لتفاوت مراتب الظنون بل تفاوت مراتب الظن المتاخم للعلم ايضا فلو قلنا باشتراطه
لزم الحرج الشديد مع انها غير منضبطة غالبا واما امكن تحصيله فيه فيجري فيه الكلام الذي ذكرناه في تحصيل العلم ثم ان الظن انما يكفي تحصيله
الظن تتبع كل باب بوبوه في كتب الاخبار التي مطلب وكل ما يظن وجود ماله مدخلية في المسئلة فيه من ساير الابواب وان كان
في كتاب آخر مثلا ان ملاحظة ابواب لباس المصلي في كتاب الصلاة له مدخلية في احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة كتاب القوم
له مدخلية في احكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا وقد صار الآن تتبع ذلك سهلا عندنا من جهة تأليف الكتب المبسوطة
منها في ... وزاد في ذلك اعانة كتاب الوافي للفاضل الكاشاني وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن العاملي عظم الله
اجورهم ولا بد في الفحص عن المخصص من ملاحظة الكتب الفقهية سيما الاستدلالية منها لا سيما الاجماعية ليطلع على موارد الاجماع ايضا
وذلك مما يعين على الاطلاع على الاخبار خصوصها وعمومها ايضا سيما ملاحظة كتب المتأخرين من اصحابنا مثل المعتبر والمنتهى
والمختلف والتذكرة وغيرها ولا يجب تتبع جميع كتب الاخبار من اولها الى آخرها في كل مسئلة وكذلك الكتب الفقهية مع انه مما
يوجب العسر الشديد والحرج الاكيد

المقصد الثالث فيما يتعلق بالمخصص **قانون** اذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملا كانت او غيرها
متعاطفة بالواو او غيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخيرة مخصصة به جزما انما الخلاف في غيرها وفرضوا الكلام
في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ والشافعية الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى
الجميع ووافقه العضدي بل كل واحد وابو حنيفة واتباعه الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد الى انه مشترك بينهما فيتوقف

فيتوقف الى ظهور القرينة والغزالي الى الوقف فلا يدرى انه حقيقة في ايهما وبدان الاقوال موافقان لقول ابي حنيفة في الحكم
وان كانا مخالفين له في الماخذ لان الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كقول ابي حنيفة لكن لا
لعدم ظهور تناوله لها وابو حنيفة لظهور عدم تناوله لها هكذا قرره العضدي وجماعة من الاصوليين وليس مرادهم من الموافقة
في تخصيص الاخيرة حتى يقال ان فيه ايضا موافق للشافعي في ذلك ولان غير الاخيرة باق على العموم على القولين محمول على ظاهره
لبحراء(؟) تمام الحكم مع قول الحنفية لبني على التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة من جهة
لزوم الاخيرة بتخصيص وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم فعدم تخصيص الغير عند ابي حنيفة للحمل على العموم
والعمل على ظاهر العموم اللفظ وما هو في المحل على اصل الحقيقة وعندهما للتوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة المراد
وما هو اما تصادم الادلة او الاجمال الناشي عن الاشتراك فيظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما في ان حكم ما عدا
الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية وفي ان بينهما انه لو استعمل في الاخراج من غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية
حقيقة عند السيد محتملا لها عند الغزالي والعجب من الفاضل المدقق الشيرواني حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين
للقول الثالث في تمام الحكم وقال يجب ان لا يعمل في غير الاخيرة اصلا بحالها على العموم لان له صيغة خاصة به دالة عليه دلالة
معتبرة ولم يتحقق في الكلام دلالة اخرى تعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها والا لكان ذلك قائما في تقدير
عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين بحثوا وتعبوا في المسئلة الى آخر ما ذكره وفيه انه لم يظهر من كلام الاصوليين
نسبة ذلك الى صاحب القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا ادل واوفق ومرادهم
مجرد نسبة المخصص المجمل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان مقتضى تلك
الاقوال ان الخلاف انما هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا كما سيجيء فالقول
باشتراك تلك الهيئة بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منهما ومقتضى كونه
حقيقة في الرجوع الى الجميع ان العموم لم يبق على حاله في واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها
والمفروض ان الامر مردد بين ان المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصصة باحتمال ارادة المعنى الاول من معنيي المشترك
او العمومات الغير المخصصة باحتمال ارادة المعنى الثاني والشك في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص
غير الشك في ان العام هل خصص ام لا فيجري فيه اصالة عدم التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذي لم يظهر له مخصص بعد

الفحص البحث حتى يثبت ان له صيغة خاصة دالة على معنى ولم يوجد له معارض فكون العام مخصصا او غير مخصص جزء مدلول اللفظ فيما
نحن فيه والشك في ان المراد اى المدلولين لانه امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص كما وظني
ان ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد الاطناب بالبينة ره اختار موضع مقالته ما نحن فيه لمبحث البحث عن المخصص مقالته بجواز
العمل بالعام المخصص بالمجمل والحاصل ان القائل بالاشتراك يتوقف عن الحمل على العموم لانه لا يظهر عليه انه اريد من الهيئة
المعنى الذي لازمه تخصيص الكل او اريد منها المعنى الذي لازمه تعميم ما سوى الاخير والمتوقف يتوقف لما لم يتعين عنده المعنى
الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يبنى على اصالة الحقيقة او الاشتراك مع انه يعلم ان للفظ حقيقة معينة لا بد من الحمل عليه ولم يحمل
العمومات على معانيها الاصلية حتى يعرض عن حمل المعارضات الخارجية رأسا باصالة العدم وههنا قول خامس اختاره صاحب
المعالم وهو القول بالاشتراك المعنوي وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في اى فرد من افراد الاخراج
حقيقة غاية الامر الاحتياج الى القرينة في فهم تلك افراد الكل غير متناهية وظاهر هذا القول بل صريحه انه لم يعتبر للهيئة التركيبية
حقيقة جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج عن جملة كل واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط
ايضا حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعقبه لعام واحد او بعمومات متعددة وتعيين كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى
القرينة لكن لا من قبيل قرينة الاشتراك اللفظي فانه للتعيين لا للتفهيم ثم انه ره مهد لتحقيق ما اختاره مقدمة لا بأس
بايرادها مع توضيح منا وتحرير واصلاح وهي ان الواضع لا بد له من تصوير المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه
لفظا مخصوصا كزيد لولد عمرو او الفاظا مخصوصة متعددة تفصيلا كزيد وضيا لابنه وابى الفضل له او اجمالا كما وضع ما اشتق
من الحمد له مثل محمد واحمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعنى تصور المعنى والموضوع له
ايضا خاصا وهو ظ وان تصور معنى عاما تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة
بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما مثل الاول
الحيوان ومثل الثاني الانسان والبشر ومثل الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل لذات قام به المبدأ والمراد بالنحو
الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يكون اجتماع الالفاظ التفصيلية في الاوضاع النوعية كوضع فعلان وفعول للمبالغة فيحصل الترادف
في الوضع النوعي ايضا وله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة
تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما

سيجيها

المراد

والموضوع له خاصا مثل الحروف قاطبة فان من والى وعلى مثلا لوحظ في وضعها معنى عام نسبي هو الابتداء والانتهاء
والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعاني ومثل لفظ هذا وهو الكلي مفرد مذكر ومثل الانثى في ذي وتي وهي الكلي
مفرد مؤنث ومثل الثالث الوضع الهيئتي للافعال التامة فانها باعتبار النسبة وضعها وضع حرفي نوعي اجمالا وان كان
باعتبار المادة من القسم الاول من هذين القسمين وضعها عام والموضوع له عام وربما قيل ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف
واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا بأس بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول يتصور على وجوه احدها
ان يقال ان وضع صيغة الفاعل مثلا اى لكل ما كان على زنة فاعل من اى مادة جيئت انما هو للكلي من قام به تلك المادة وبعبارة
اخرى لكل واحد من الصيغ المبنية على زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ذلك اللفظ اعني ضارب لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به
القتل وعالم لمن قام به العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى عاما هو كل واحد
من الذوات القائمة بها احداث ووضع بازاء كل واحد منها ما جيئت من ذلك الاحداث على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعي
فانه قد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن الهيئة الخاصة فنقول هيئة فاعل موضوعة لمن قام به مبدأ ما جيئت منه في ضمن
كل ما كان على زنة فاعل اه فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالا عند وضع الهيئة والثاني ان يقال صيغة فاعل وضعت لمن قام
به المبدأ يعني هذا الجنس من اللفظ وهو ما جيئت على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايضا كسابقه لكن المراد بالعام في الاول
هو العام الاصولي وفي الثاني العام المنطقي لا يقال ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا موضوعا لهذا المفهوم الكلي والمفروض
خلافه لان معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلي يعني من قام به المبدأ بل معناها من قام به الضرب والقتل والعلم لانا نقول
الذي يدل عليه الهيئة هو نفس الكلي واما خصوصية قيام الضرب والقتل ونحوهما فهو من مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة لا اللفظ
بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هي لا تدل الا على هذا المعنى الكلي والثاني في مدلول المادة والثالث ان يقال لفظ ضارب موضوع لمن قام
به الضرب وعالم لمن قام به العلم وهكذا وهذا ايضا كسابقه في كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع فيه شخصي من جهة لحاظ
الخصوصية في اللفظ كلا فالثالث بقي فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم فوضعه نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى
بيان القاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي بعيد اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصوليين قالوا ان
وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الوضع للفظ تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات
الافراد الا ان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات الاضافية وحاصله ان

الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به مبدأ ما ووضع بازاء جزئياته الاضافية يعنى من قام به الضرب ابتداء مثلا

الفاظا متصورة بالاجمال وهو ضارب وقائل ونحوهما وفيه ما لا يخفى اذ الواضع ان كان غرضه تعلق الهيئة او ما كان على حرف علم (بوضع سم)

لمن قام به المبدأ في انما وضع لفظا كليا منطبقا لمعنى كلي منطبق وكما تتشخص كل اللفظ في ضمن مثل ضارب فكذلك تتشخص كل المعنى في ضمن

قام به الضرب ولا يستلزم ذلك وضعا جزئيا لمعنى جزئي بل لفظ ضارب من حيث انه تحقق فيها الهيئة الكلية موضوعة لمن قام به الضرب

من حيث انه تحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدأ ولا يلزم من ذلك تجوز في لفظ ضارب اذا اريد من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في

اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي لا يستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لان اللفظ الجزئي

موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بلا ملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق بوضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة من الالفاظ في

كل واحد من افراد اللفظ الكلي بعنوان العموم لا اصالة لكل واحد ممن قام به مبدأ على تلك الالفاظ على تلك المعاني فهذا ايضا قد وضع

بعنوان العموم لا اصالة بازاء المعاني بدون ان يلاحظ معنى كليا ثم يضع لجزئياته الاضافية ايضا فلا حاجة الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع

للجزئيات وما ذكروه من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات انما ينفع لو اريد بتصور الكلي جمع شتات

الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها لفظ واحد كهذا او الفاظ متعددة مترادفة متفرقة وهي وذي ليكون اللفظ والمعنى الكليين

جامعين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك لان لفظ ضارب يفيد معنى وقائل يفيد معنى آخر وهكذا فلا فائدة في تصور

المعنى الكلي لذلك فالالفاظ ههنا موزعة على الجزئيات الاضافية بخلاف اسماء الاشارة ثم اندرج بعد تمهيد المقدمة من قول

على ان وضع ادوات الاستثناء من قبيل وضع الحرف عام والموضوع له هو خصوصيات الجزئيات الاخراجات والمفروض ان المستثنى

صالح للعود الى الاخيرة والى الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان الموضوع له ايضا عاما كالمشتقات

او كان الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات ولا بد ان يكون مراده منه الموصولات او بان يكون مشتركا يعني بحيث

يصلح من جهة احدهما للرجوع الى الجميع ومن جهة الآخر للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا فارس اذا فرض كون

من بني اسد مسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب وان جيز

الصلاحية لا ينحصر فيما ذكره بل يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال فقد يجري الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة ايضا

ايضا اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الحكم كما تقول اضف بني تميم واخلعهم الا زيدا والآن هذا نعم لا يتم ذلك اذا اختلف

المستثنى منه ولم اتحد الحكم وايضا فرض كون المستثنى مشتركا على النهج الذي ذكره يخرج الكلام عن محل النزاع او محل النزاع ما لو كان

المنفصل صالحا لان يخصص كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص

الذي يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب ان في الصورة المفروضة لا يمكن الحكم بالصلاحية اولا لاحتمال ارادة المعنى المختص بالاخيرة وهو

المعنى العلمي وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن هذا الشخص راكبا وبعد تعيين ارادة الراكب بالقرينة والرجوع الى البحث

فيه يخرج عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية كما لا يخفى فانما يدخل في البحث بعد نفي احتمال ارادة المعنى العلمي اذ يصير

الموضوع له بالوضع العام وان فرضت المثال مثل اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع بني اسد الا الزيدين مع فرض وجود

مسمى بزيد واحد في كل من القبائل وسمي بزيد بني في بني اسد فهو وان كان قريبا من المثال السابق لكنه ايضا خارج عن البحث

للزوم ارادة كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل ولان الظاهر انهم ارادوا صلاحية المخصص بالفعل لكل واحد

لا صلاحية لفظه لارادة معنيين يناسب احدهما الاخيرة بحيث لا يجوز استعماله في غيرها والآخر للجميع بحيث لا يجوز استعماله في الاخيرة

فلا يبقى بالبحث حينئذ ان يقال المخصص صالح لان يراد منه ما يختص بالاخيرة ولا يمكن ارادته في غيرها وصالح لان يراد منه ما يختص بالجميع

ولا يمكن ارادة الاخيرة فقط منه لا انه المذكور في السنة القوم في تحرير محل النزاع من صلاحية مفهوم المخصص لكل واحد

العمومات كما هو الظاهر من كلماتهم والعبارة فرض حصول الاشتراك في هذه الصورة فقط دعوى على من قال بالاشتراك

وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة

التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين وفيه ان القائل بالاشتراك يقول بان الاستثناء المتعقب للجمل مشترك

بين الامرين بمعنى انه لا يعلم انه يريد بذلك الاستثناء الذي يصلح للكل الامرين الاخراج عن الاخيرة او الاخراج عن الكل لا بمعنى انا

لا نعلم انه هل يريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج عن الكل او ما لا يصلح الا للاخيرة وبينهما بون بعيد وبالجملة هو رجل له يد

طولى في التعبد والتدقيق وتأسيس اساس التحقيق لكنه قد خلط عليه الشأن لبعض الاختلاط ولم يعتن امره الاتقان في ترجيح بعض

فكره القاصرة وفي التدابير والتحقيق انه لا اشكال ولا خلاف في انه لم يوضع ادوات الاستثناء لاخراج شيء خاص من متعدد

خاص بل الظاهر انها وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد فوضع كلها حرفيا وان كان بعضها اسما كغير وسوى وبعضها افعالا

فوضعها ايضا حرفي لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وهو معنى حرفي والاسماء ايضا وان كان لها وضع مستقل لكن لا بد ان يراد منها في

باب الاستثناء المعنى الحرفي والمستعمل فيه ليس الا خصوصيات الاخراج وكون خصوصية الاخراج جزئيا حقيقيا لا ينافي كون المخرج امرا كليا

كما لا يخفى والكاصر ادل المعيار في الكلام هو عموم الوضع فلم يتصور الواضع حين وضع تلك الادوات خصوصية اخراج خاص بل تصور

(والتهم هم [illegible])

عموم سغ الاخراج ووضع ملك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لم يثبت طريان وضع جديد للهيئة التركيبية اي حالة من
اجتماع الجمع مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة حقيقة لا بمعنى انه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة فقط بل بمعنى ان رجوعه الى الاخيرة مبني
حقيقة وثم يثبت استعماله ولا اجازة معه في غيره وبيان ما ذكرنا يتوقف على بيان امور الاول ان وضع الحقايق والمجازات وحداني
كما حققناه وبيناه في مسئلة استعمال اللفظ المشترك في معنييه ومن لها ما في فيه نظر لمن وضع الادوات وكذلك وضع المستثنى لا بد ان يكون
وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين من الادوات وارادة فردين من المستثنى الثاني ان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل موردا للاخراج
على البدل لا كون الجميع موردا له كما يفهم من تفسير العضدي لقول الشيخ من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع ويؤيده المثال الذي
ذكره السيد بقوله اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما معا اذ لفظة واحد موضوعة للفرد والتخيير
المخاطب في اختيار اي فرد يريد اذا قيل له جئني بواحد لا يخرجه عن المفردية فلا يصح جريان الكلام والمبحث في هذا المثال الا بارادة
واحد من الاصدقاء وواحد من الغلمان فيتناول ارادة الاخراج بالنسبة الى كل منهما في الواحد فنحن نقول بانه يرجع الى الجميع بمعنى
ان المراد اضرب غلماني الا واحدا منهم والق اصدقائي الا واحدا منهم ومن فسر الجميع بالمجموع لا لكل واحد فكيف اخراج واحد من
المجموع والثالث جعل قول القائل لا الكلب ولا شرب ولا تمسه الا بالليل بمعنى لم افعل بهذه الافعال الا بالليل مجازا وحروجا
عن الاصل لا يصار اليه الا بدليل وايضا جعل قول القائل الا العلماء بعد قوله اضرب بني تميم واهن بني اسد واشتم بني خالد
راجعا الى الجميع انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم وارادة علماء بني خالد فقط منه يوجب التخصيص وهو خلاف
الاصل ولكنه يعارضه لزوم تخصيص بني تميم وبني اسد او ارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالامر يدور فيه بين مجازات ثلثة
اذا تحقق هذا فنقول كل استثناء يتعدد مستثنى منه واحدا فلا بد ان يكون كل من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى وحدانيا
فكما لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما حققناه في محله ولا اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي كما بيناه فكذلك لا يمكن ارادة
فردين من الماهية بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل ولو فرض ارادة الارجاع الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة المعنى المجازي
من الجمل السابقة مثل هذه الافعال وهذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان الاقرب مرجحا للاخيرة فرجعنا
اليه من جهة انه فرد من افراد الاستثناء لا من حيث انه خصوصية الاخيرة ولا الحكم بالخروج في غيرها لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل
والحاصل انه اذا ثبت من الخارج كون المتعددة السابقة في حكم الواحد فلا اشكال في الرجوع الى الجميع وانه حقيقة ايضا ولكن
في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة ولكنه ليس من محل النزاع في شيء لان النزاع انما هو في ارادة

في ارادة كل واحد منها على البدل والا فلا وجه لارجاعه اليها حقيقة ولا مجازا وصاحب العزقي ايضا اختار ما اخترناه وايضا ما اختاره
صاحب المعالم هو انه يقول ان الواضع تعقل معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من
خصوصيات افراده فيشمل المعنى العام المتصور ما صدق على الاخراج عن المتعدد الواحد والاخراج من المتعدد على البدل ومن المتعدد الى
بالواحد وعن متعدد واحد من المتعددات كالاخيرة فقط وكذلك الخصوصيات الموضوعة بازائها يحتمل خصوصيات جميع هذه المفهومات
فاذا استعمل الاستثناء في اي من المذكورات كان حقيقة وان احتاج في التعيين الى القرينة ونحن نقول ان الواضع تعقل معنى
الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياته وليس المعنى العام المتصور الا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان
واحدا بالنوع او متعددا مأولا بالواحد مجازا كهذه الافعال وهذه الجماعات وكذلك الخصوصيات الموضوعة بازائها هو خصوصيات هذا
الكلي ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات المتبادلة فيكون في المتبادلة مجازا ان صح وكما انه لا يتبادر
من قولنا جاءني رجل الا رجل واحد وان كان قابلا للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال لا يجوز ارادة اثنين كثير
على البدل من لفظ رجل لكون وضعه وحدانيا على ما حققناه فكذلك لا يتبادر من قولنا اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا الا
اخراج واحد اما من الغلمان او من الاصدقاء وانما خصصنا الاخيرة واخترناه من جهة خارجية مثل القرب او الاجماع ولما كان رجوعه
الى الاول فقط ايضا جايزا بعنوان الحقيقة لانه ايضا فرد من افراد الاخراج واما ما اختاره في المعالم في الحكم فلا يدل عليه دليل المنع لان
العموم المتصور حين الوضع شاملا للصور المذكورة المتقدمة ودعوى الوضع للافراد وذلك العموم الكلام في اول الكلام لانا نقول الوضع
انما هو للافراد للاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا تقييد فيه وما ذكره من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع للماهية
يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول انا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقال انه خلاف الاصل ولا دليل عليه
بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرناه في مبحث المشترك فالاطلاق ايضا فيه
الالدليل كما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالتكلان على التوظيف والتوقيف مع انه عرفت انه
ايضا وهو دليل الحقيقة فيما ذكرنا وقد ظهر مما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب الحكم وما بطلان ساير الاقوال فمع ما ظهر مما ذكرنا يظهر مما
في نقل ادلتهم واحتج السيد بوجه ضعيف اقواها وجهان الاول حسن الاستفهام بان المتكلم هل اراد تخصيص الاخيرة او الجميع وهو مدفوع
بانه يجري على القول بالوقف وعلى القول بالاشتراك المعنوي ايضا فانه اذا قيل لك جاء رجل بالامس عندي فيحسن ان تقول من الرجال
وثانيهما ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعمال الصورة المفروضة في الاخراج عن الكل مرة كما في قوله تعالى اولئك جزاؤهم

الظاهر ان المراد بالسنة بالحجة هو ما تضمنه الجملة الاخيرة يعني من لم يطعمه فليس منى الا من اغترف غرفة بيده
من الطعم الذوق وتحبه الشرب بعنوان التبرك كما هو ظاهر المراد من قوله تعالى فمن شرب منه
تمشيت فان الاستثناء من الجملة الاولى للوفاق كما قرره بعض المفسرين هو ان الحكم المراد في الجزء هو وجه

ان عليهم لعنة الله والملئكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا والاخراج عن الاخيرة اخرى
كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده من غير قرينة على التجوز وفيه
الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر في محله واحتج الثالث فيه بوجوه ضعيفة اقواها وجوه ثلثة الاول ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة
في حكم المفرد وقرره على وجهين الاول ان الجمل في قولنا زيد اكرم اباه وضرب اخاه وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل هذه الامور فكما
ان ما يلي الجملة الواحدة من المخصصات يرجع اليها فكذا ما في حكمها وفيه منع واضح لان العطف لا يقتضي الا التشريك بينهما ومغايرتهما ووجوب اعطاء
كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء ممنوع والقياس باطل سيما في اللغة والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب
الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه مع ما تقدم من المنع ان ذلك من عاطف
ذلك متفق عليه في المفردات والنزاع موجود فيه ايضا الثاني ان الاستثناء بمشية الله اذا عقب جملا يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء
بجامع كون كل منهما استثناء وغير مستقل وفيه ان كونه استثناء ممنوع ولو سلم فالاجماع فارق وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط
لا الاستثناء وذلك يجوز في الشرط وشرطيته والجواز لكلاهما ممنوع وبيان كونه ليس بشرط ان الظاهر من الشرط هو التعليق كما مر
ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشية بلا ريب وكثيرا ما يذكر في المنجزات المقطوع بفعلها وانما يذكر ذلك من باب التسليم
والتوكل وبيان الاعتقاد بانه لا مناص عن مشية الله وارادته وقدرته او من جهة تعظيم الامر لئلا يفوت المقصد بالكلية
المراد منه غالبا ايقاف الكلام عن النفوذ والمضي فاذا قال افعل كذا غدا فهو جازم في نفسه بانه يفعله لكنه يظهر من نفسه ان حصول
الفعل عنه لا يكون الا بمشية الله فهو جازم في الايقاع شاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك انه يستعمل في الماضي
ايضا مثل قولك حججت وزرت انشاء الله فان كلمة ان يصير الماضي مضارعا ومراد القائل الحج والزيارة في المضي ولا يذهب عليك
ان المراد ليس انهما مقبولان انشاء الله اذ هو خارج عن فرض المتكلم بل المراد نفس الحج والزيارة ومراده من التعليق بالمشية ان
حصولهما انما كان بمشية الله تعالى وتوفيقه واما بيان كونه ليس باستثناء فهو عدم اشتماله على شيء من ادواته ولو تكلف متكلف
بالاستثناء بان يقدر معناه الا ان لم يشأ الله ففيه الكلام السابق في الشرط من ان المراد انما هو الايقاف عن النفوذ لا
التعليق نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو اريد به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول الاسباب الظاهرة الغالبة
اللزوم لحصول المسبب مثل ان يسئل عن جامع امراته مرة هل انعقد منك ولد في الرحم فيقول انشاء الله انعقد وان لم يعلم بانعقاده
وهذا ليس من باب المتداول في استعمال تلك الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا محصل للاجماع المدعى في عود هذه الكلمة الى الجميع اذ

اذ ذلك مسئلة لغوية ولا يعقل الاجماع على ان مراد من تكلم بهذه الكلمة في العقود المفروضة هو الرجوع الى الجميع خلط من الكلام الا ان
يقال المراد الاجماع في كل ما ورد في كلام الشارع او يقال ان المراد لزوم حمل كلام المسلم على ذلك لانه من توابع الايمان والنذور والاذعان
بهذا الامر الثالث ان الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع والحكم بالاولوية لبعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن
تناولها للبعض اولى من الاخر تناولت الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا يوجب ظهوره فيه بل انما يوجب التجويز والشك والتعيين
موقوف على الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية وعن الاجمال يحصل بتخصيص الاخيرة وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه لاخراج
عن العموم الذي هو مقتضى الصيغة سيما اذا كان موافقا للاصل ايضا والقياس بالفاظ العموم في غاية الغرابة فان دلالتها
هو بالوضع لا لرفع ما له تحكم نعم يتم هذا القياس في مثل النكرة المثبتة والجمع المنكر ونحوهما مما يرجح العموم في بعض افرادها
في محله صونا للكلام الحكيم عن اللغوية مع انه ايضا تابع لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد الثلثة او اقل مراتب الجمع
فلا ضرورة الى الحمل على الجميع وقد يتمسك على القول بالاشتراك ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا يتوقف على القرينة نظرا الى غلبة الوقوع
وهو مع ما فيه من منع الغلبة غير واضح المأخذ وقد اشرنا في كثير من المباحث ان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح في مثل ذلك نعم
ربما حصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة النادرة ولكن غلبة استعمال بعض معاني المشترك لا يوجب ترجيح ارادته
وان بادر الذهن الى فهمه عند الاطلاق ولم نقف على فائدة والسر في ملاحظة الغلبة في جانب المجاز وترجيحه على الحقيقة او التوقف
انما هو حصول النقل وهجر الحقيقة وهو منتف فيما نحن فيه اذ كثرة استعمال لفظ العين مثلا في النابعة والباصرة لا يوجب ضعفا في دلالتها
على الذهب وكونه من معانيها الحقيقية ولا استعماله في المعنيين الاولين لم يكن من جهة مناسبة في المعنى الثالث لهما وعلاقة كما كان ذلك
في المجاز المشهور فافهم ذلك احتج الحنفية بوجوه منها ان لزوم الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي
عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لانها اقرب
ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ
العام فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم الاول على قول من لم يقل بالتجوز
تقرير الجملة الاستثنائية كما مر سابقا وايضا تعليل ترك العمل في الجملة الواحدة بدفع محذور الهذرية غلط اذ لا اله نفي لهذا الفعل
النزعة على جواز الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة الاخيرة مقطوع به ولا حاجة فيه الى
التمسك بدفع الهذرية لانه لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لزم في المنفصل في النطق عرفا ايضا وان كان المراد ان لفظ المتكلم

بالعام ارادة العموم وارادة العموم اقرار والاستثناء يستلزم الانكار بعضه ولا يسمع الانكار بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل
يعني هذه القاعدة او ان ارادة العموم بعد ما جاء من الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل له فهو مخالف للاستصحاب ففيه ان المتكلم على
بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا
للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده ويتمشى ذلك الى الاخيرة ولا ينفع ذلك في دفع محذور
الهذرية لما مر فما لم يقع الفراغ لم يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء محل الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متيقنا لزوم
على كلا التقديرين فيجزم به وتمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء فتدبر ولكن
تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين في الجملة اما الاول فنقول في تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها تخصيص
النصوص فاوجب اخراج الكلام عن ظاهره باحد التقريرات المتقدمة في محله فالغرض من التعليل ان الداعي على التجوز هو مخالفة
للحكم الاول ظاهرا احكام حوابة في محله لا المخالفة للنفس الامرية فمنع المخالفة للنفس الامرية بعد القول بالتجوز ان شيء عن فهم المخالفة
وحصول المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب فعلى هذا فيمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف
الاصل يعني موجب لخلاف الظاهر لانه بظاهره مخالف للحكم الاول فيلزم فيه ارتكاب خلاف ظاهر سواء كان ذلك
هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الاخرين ولا ريب ان كلها خلاف الظاهر ثم ان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة
من الواضع وان الاستثناء وضع للاخراج عن المتعدد وانه يصير قرينة على ذلك لكن القدر المسلم الثابت هو ما تعلق
بمتعدد خاص واما لو ورد استثناء يحتمل المتعددات ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من الواضع الرخصة في تعلقه بايها لكن ورود كلام
الحكيم لا بد ان لا يكون لغوا فيصير من باب المجمل والعقل الحاكم بنفي اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد من المتعددات لا ازيد لان
مقتضى الاصل عدم التعلق بالكل ورفع الهذرية يحصل بالارجاع الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض ايضا يحتاج الى دليل فيتمسك
فيه بالاقربية وبالقطعية وبالاجماع ونحو ذلك فالتمسك برفع الهذرية ليس لاجل تصحيح اصل التعلق في الاستثناء فانه لا
انه من جهة الواضع وكذلك تخصيص الاخيرة ايضا ليس من جهة رفع الهذرية لرفعه بغيره ايضا بل انما هو من جهة الاقربية ونحوه
فهنا مقامات لكنه عبر المستدل وغفل عنها المعترض واما العلاوة التي ذكرها المعترض اخيرا ففيه ان عدم سماع الاستثناء
عن النطق انما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في اصل تعلق الاستثناء في مثله فاصل ترتيب الكلام فيه غلط كالف لغو
الوضع بخلاف ما نحن فيه فان استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح وارد في كلام الفصحاء لكنه لحقه الاجمال فصار مثل

مثل المجملات فلا بد من رفع القبح عن كلام الحكيم ودفع لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى احد المتعددات
والتمسك في نفيه عن اكثر منه بالاصل والاكتفاء بالاخيرة اعمالا للدليلين واما التقرير الثاني ففي مقتضاه ان تفهم النقض
وظهور المخالفة للحكم الاول في الاستثناء صار سببا للعدول عن القاعدة وهو انه لا يسمع الانكار بعد الاقرار فلما كان ظاهر الجملة
الاستثنائية سماع الانكار بعد الاقرار مثلا فصار مخالفا للاصل فعدلنا عنه في جملة واحدة لدفع الهذرية الى اخر ما ذكرنا في
التقرير الاول وتحريره والفرق بين التحريرين مع ان مقتضاهما واحد لان فهم العموم ايضا من اجل كون اللفظ حقيقة فيه ان
هذه القاعدة غير مختصة بالحقيقة ولا تتعلق هنا الا بالموردين فقد يحصل الاقرار والاعتراف بلفظ مجازي فمخالفة الاعتراف
مخالفة للقاعدة سواء دل على الاعتراف باصالة الحقيقة او غيره كما ان المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ايضا قد يكون بالتنصيص قد يكون
بغيره فاختلف التقريرين مفهوما وان اتحد مصداقهما فيما نحن فيه في العام الذي هو لفظ حقيقي واما بيانه في مخالفة الاستصحاب غلط
فاحش ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء [illegible] وهو خارج من المتنازع كما لا يخفى ولا منع الاستصحاب ظهور الارادة ايضا كما
لا يخفى واما ما ذكره المعترض في دفع هذا التقرير بما له منع ظهور الارادة [illegible] خبير بما فيه اذ احتمال ذكر المنافي
لا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناها الحقيقي ويتبادر بذلك اصلهم المشهور في الاستثناء وعلاج ظهور النقض فيه ولا ريب ان انتفاء
احتمال التجوز لا يحصل بعد انتهاء الكلام ايضا لاحتمال المخصص المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم يتم غير مضر لظهور الدال على
الحقيقة مع انه لا يجتمع انكار ظهور الارادة في هذا التقرير مع قبول ان التجوز خلاف الاصل حقيقة في التقرير الاول لانه معنى
قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة ان اللفظ الذي له موضوع له معين واستعمل في شيء لم يظهر للسامع لا بد ان يحمل على معناه الحقيقي
ما لم يجئ قرينة على خلافه وتحقيق ما ذكر في مقدمات المباحث السابقة من ان المقصد في الوضع هو غرض التركيب الا بما نقول الا
لان التركيب يتم بقول القائل اكرم العلماء ولا ينتظر في فهم معناه التركيبي مجيء جمل متعددة بعده ومجيء استثناء عقب الكل فقد تم الكلام
النحوي وان لم يتم الكلام الاصطلاحي بعد والمعيار في صحة الفهم هو الاول وان كان للمتكلم رخصة في جعل اللواحق مربوطة بما سبق
وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها ولا نقول ان مجرد صدور اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى ينافيه التصريح بخلافه
بل نقول ان ظاهره ارادة الحقيقة والحكم به حكما ظنيا لا قطعيا واذا جاء المنافي في تتمة الكلام فينكشف عن بطلان الظن ويتجدد للمكلف
تصديق جديد بارادة المعنى المجازي ولا غائلة فيه اصلا واما قوله فما لم يقع الفراغ لم يتجه الى آخره ففيه تناقض وهو مناف لما ذكر
المعترض فانه قد سبق ايضا انه لا يحكم بالحقيقة حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال غيره ولا ريب انه بعد الفراغ عن ذكر

بجملة الشرع في ذكر الاستثناء لا يخفى احتمال التخصيص بما هو المعروض فيما منع ايضاً عن الاخيرة على عمومه تمسكاً بالاصل ومانع

الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة الاستغراق منه وكذلك القاعدة على مذاق المعترض فلم يبق الا لفظ اعم اصله الحقيقة اذ

ليس لكل عموم موافقاً لاصل البراءة حتى يقال انه هو المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل على مدعاهم بل هو مؤيد لما

لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وان ما ذكر المستدل قرائن لتعيين احد افراده واين هذا من اثبات كونه حقيقة بخصوصه في الاخراج

عن الاخيرة فهذا دليل ما اخترناه في المسئلة بلا قصور ولا غائلة ومنها انه لو رجع الى الجميع لرجع في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات

ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انه

لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقاً وخلاف الشعبي لا يعبأ به وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي ذلك كونه

حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضاه في الجلد لدليل خارج وهو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع ان الآية على

الاختصاص بالاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة الآن يمنعه المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت فكما لا يرجع المخصص بعد

الانفصال عن النطق الا ما تقدمه فكذلك ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى انه لم يتحقق من الجملة الاولى الا بعد استيفاء الغرض منها اول

الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها استثناء لزم خلاف الاصل والا فيكون العامل في المستثنى اكثر من واحد

ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب لنص سيبويه عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد وجب ما ذهب

الشق الثاني ونمنع كون العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه بل هو ادوات الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة

لقيام معنى الاستثناء به ولان العامل هو ما يتقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثنى كحرف النداء عن ادعو

لكنا نمنع امتناع اجتماع العاملين على معمول واحد ولا حجة في نقل سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله كما

ان رواية الثقة حجة على غيره لا اجتهاده ورايه مع انه معارض بما نقل عنه من تجويزه نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان

مع انه قائل بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف ونص الكسائي على الجواز وكذلك بتجويز الفراء تشريك العاملين في

اذا كان مقتضاهما واحداً وربما يؤيد الجواز بمثل هذا حلو حامض لعدم جواز اخلائهما عن الضمير ولا تخصيص احدهما به فتعين

ان يكون فيهما ضمير واحد وفيه اشكال لاحتمال ان يكون هما كالكلمة الواحدة وهو مع احتمال ان يكون حامض صفة لحلو لا خبر بعد خبر

واما حكاية عدم اجتماع المؤثرين المستقلين ففيه ما لا يخفى اذ العلل الاعرابية كالعلل الشرعية معرفات وعلامات لا علل حقيقية

ولا ريب في جواز اجتماع المعرفات اقول ويرد عليه مضافاً الى ما ذكر النقض بصورة التجوز فلو استعمل الهيئة المذكورة في الاخراج

في الاخراج عن الجميع فيكون مجازاً على راي المستدل ولم ينفعهم القول ببطلان الاستعمال فيبعد المحذور عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك

بالتزام الاضمار مع كل منها لان جهة نفس التجوز الذي ذهبوا اليه فان المراد بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال اللفظ الموضوع

الاخراج شيء عن عام واحد في الاخراج عن عمومات متعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد فلا اضمار

خلاف اصل آخر يجب التحرز عنه على القول بالمجازية ايضاً ثم ان تجويز تصحيح التجوز وبيان العلاقة في هذا المجاز دونه خرط

القتاد ولا يصح جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزءاً عن كل واحد كما لا يخفى ان

التجوز بارادة الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع مع ان كون هذه العلاقة شرطاً وهو مفقود ولا العكس بتقريب ان ما

انه موضوع للاخراج المخصوص وهو الاخراج عن الاخيرة فاستعمل في الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها

فان جزء الموضوع له هو مطلق الاخراج اي الماهية الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيها بل استعمل في فرد خاص آخر منه وهو الاخراج

عن كل واحد وهذا ليس من باب اطلاق المشفر على شفة الانسان اذ الشفة ماهية مشتركة بينهما وبين غيرهما ايضاً من شفاه

ومع ملاحظة هذا النوع من العلاقة يصح استعماله في كل شفة بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز استعماله في كل اخراج نعم لو فرض الكلي

الذي هو جزء الاخراج عن الاخيرة هو القدر المشترك بينه وبين الاخراج عن الجميع ليتم ما ذكر وليس فليس وما ذكرنا ايضاً مما يوهن

هذا القول ويضعفه هذا كله مع انه لو تم هذا الاستدلال لا يضر ما اخترناه في المسئلة اصلاً فانا لا نقول بجواز رجوعه الى الاكثر

واحد لا حقيقة ولا مجازاً ومنها ان الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه اتفاقاً فاذا قيل القائل ضربت غلماني الا ثلاثة

الا واحداً كان الواحد المستثنى راجعاً الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعاً للاشتراك وفيه اولاً ان الكلام

في الجمل المتعاطفة لا غير سلمنا لكن الاتفاق فارق سلمنا لكن المانع في المقيس عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد الى غير

الاخيرة ايضاً لانه لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضاً لزم ان يخرج من المستثنى منه شيء ما ادخل فيه

فيبقى الاستثناء الاخير لغواً كما لو قيل له علي عشرة الا ثلاثة الا واحداً فالكلام بعد استثناء اخراج الثلاثة اعتراف بالسبعة

واذا اخرج من الثلاثة واحداً بالاستثناء الثاني يرجع الاعتراف الى الثمانية ثم اذا ارجعناه الى العشرة ثانياً فيخرج من العشرة ايضاً

واحد ويصير اعترافاً بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول فيبقى الاستثناء الثاني لغواً وحجة القول بالتوقف هو

تصادم الادلة وعدم ظهور شيء مرجح لاحد الاقوال عنده ثم انك اذا احطت خبراً بما ذكرنا تقدر على استخراج الادلة

على حكم ساير المخصصات وان الكلام فيها واحد فلا حاجة الى الاعادة فائدة اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما تناوله

فقيل انه تخصيص وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن
احق بردهن فان الضمير في قوله تعالى بردهن بل في وبعولتهن للرجعيات فعلى الاول يخص التربص بهن وعلى الثاني يعم البائنات
وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجع اليه فلا بد من تخصيص العام
لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعاً في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل
دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العايد في لفظ اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن
ظاهره خروج الاخر واحتج المتوقفون بتعارض المجازين وتساقطهما وعدم المرجح وقد يقال في ترجيح الاول بان عدم التخصيص يستلزم
الاضمار لان المراد من قوله تعالى وبعولتهن بعولة بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب عنه بان الضمير كناية عن البعض فلا اضمار
فالامر مردد بين التخصيص والمجاز لا التخصيص والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد يقال ان ذلك تردد بين التخصيص ووجه
لترجيح احدهما على الاخر وفيه ما فيه اذ المراد بالتجوز الحاصل من صرف الضمير عن ظاهر وضعه وهو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم
كونه من باب التخصيص وان اتفق تحققه في ضمنه في بعض الاحيان مع ان العموم غير تام فان وضعه للجمع لا غير فالاولى التمسك بترجيح
التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الاول فان مجازية العام يستلزم مجازية الضمير ايضا
فيتعدد المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من
المرجع ولو كان مجازا فيه لان الضمير وان كان حقيقة في المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد فهو المعيار فالمعتبر فيه هو ظاهر اللفظ
اذا عرفت هذا فالظاهر عندي هو القول الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر فائدتين الاولى ان الاصل في كون الاصل في الضمير المطابقة
للمرجع وكون وضع الضمير في الاصل لما هو ظاهر فيه حقيقة له او المراد منه عموما وذلك لان وضع الضماير قد عرفت انه من قبيل الوضع العام
وان الموضوع له فيها هو كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالا وبذلك يمتاز عن المشترك كما اشرنا اليه في اول
الكتاب وعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغائب مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المذكر الغائب يكون حقيقة وكذا اسم الاشارة ونحوه
لكن هذا يحتاج في افادة المعاني الى القرينة نظير استعمال النكرة في الفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع
ومجازه في وضع الضمير بهذا نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير الغائب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمقتضى الحال
والمقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغائب في المفرد المذكر الغائب المعهود والعهد ان كان باللفظ الذي يراد به المعنى الحقيقي او كان بغير
اللفظ كمقتضى المقام او بلفظ مجازي مقرون بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي وروده على مقتضاه واما اذا كان المرجع

المرجع لفظاً له حقيقة واريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيقتضي ذلك الاصل ان المراد
من ذلك هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بدلالة اللفظ فاذا دل القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير
فيكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهو معنى مجازية الضمير اللازمة على تقدير تخصيص العام
وبما ذكرنا تقدر على فهم المجازية في ساير انواع الاستخدام الذي يحصل بارادة بعض افراد الموضوع له او ساير العلائق والحاصل ان مقتضى
وضع الضمير الغائب رجوعه الى متقدم معهود مفهوم منها بالدلالة الحقيقية او الحاصلة بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى
العهد والدلالة ظهر كونه مجازا الثانية انك قد عرفت سابقا ان التشاغل بالكلام مع احتمال عروض ما يخرجه عن الظاهر اللواحق انما يعتبر
مجيء الى اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر في معنى مثل العموم عن الظاهر حتى يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن الظاهر فالعام المذكور اولا
ظاهر في معناه الحقيقي حتى يأتي ما يحتمل كونه مخصصا له وما يتوهم ان ذلك ينافي عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معناه الحقيقي الا مع انتفاء احتمال ارادة المجاز
ففيه ان البحث عن وجود المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا ام لا والذي يقتضيه تلك القاعدة المتقدمة هو الاول لا الثاني
وايضا فاصالة الحقيقة يقتضي الحكم بظهوره في المعنى الحقيقي وغلبة التخصيص يقتضي الحكم بعدمه فهو مراعى حتى يتفحص وبعد الفحص والياس
في ان ذلك الذي وقع في الكلام من اللواحق هل يقتضي التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصالة الحقيقة وبالجملة الذي يعتبر
باصالة الحقيقة هو ظن التخصيص ولا يجب في اعمال اصالة الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن به كاف هذا مع انا لو فرضنا الفحص لكان
لاجل تخصيص ماله من وجه آخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك لما اشرنا في القانون السابق وكذلك لحصول الظن بالعدم من الخارج وبقي
الاشكال في كون اللواحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين توقيف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص الواقعي
وبين توقيفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا من اللواحق في الكلام او غيرها مخصصا والكلام انما هو في الثاني
اذا تمهد هذا فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه انه اذا ابتدأ في الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فنقول
ان الاصل ان ظاهره العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان المراد منها غير الغير المدخولات وغير اليائسات
على الاقوى فيبقى العام ظاهرا في الباقي اذ مرادنا من اصالة العموم اعم من الحقيقة الاولية او الظهور الحاصل في الباقي ولكن فلما تم
بحجيته في الباقي ايضا فالمطلقات ايضا ظاهرة في ذوات الاقراء مطلقا واذا قيل وبعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد
مختص بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان المرجع اولا هل كان هو الرجعيات او الاعم فاصالة العموم بحالها وان كان المراد به

تمام الباقي لا نفس المدلول فلا دليل على تخصيص العدة بالرجعيات وعدم ثبوت الارجاع كاف ولا يجب ثبوت العدم فظهر ان ضمائر
كون مخالفة الضمير مخصصا للمرجع لا يضر لظهور المرجع في العموم مع انه يمكن القلب بان قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع يقتضي عدم
ويمكن ان يكون مخصصا بما سبقه ظاهرا بناء في حمله على مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان الظاهر اصل والضمير تابع ولهذا لا [illegible]
اقوى من الدلالة التبعية والتصرف في الاضعف اسهل. قانون لا خلاف في ان اللفظ الوارد بعد سؤال او عند وقوع حادثة يتبع
السؤال وتلك الحادثة في العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه لا يحتاج الى انضمام السؤال اليه في الدلالة على
معناه اما لذاته او باعتبار الوضع كقوله ع وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن او بحسب
العرف مثل قولك لا الله في جواب من قال كان عندي مال فان اهل العرف يفهمون تقييد الجواب بغير لا الله عندك وكذا ان كان
مستقلا مساويا للسؤال في العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع في نهار شهر رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان
الكفارة او اخص من السؤال مع دلالته على حكم الباقي على سبيل التنبيه مع كون السامع من اهل الاجتهاد وسعة الوقت لئلا
لئلا يفوت الغرض كان يقول في جواب السؤال عن الزكوة في الخيل في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناثه زكوة فان الاناث لما كانت
هي محل النمو ففي اثباتها في الذكور يثبت في الاناث بالطريق الاولى ومن نفيها في الاناث ينتفي عن الذكور كذلك ولو كان اعم منه
في غير محل السؤال مثل قوله ع وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن الماء والجواب عنه وعن الميتة
فيتبع عموم الجواب في المقامين ايضا لعدم المانع من ذلك واما لو كان اللفظ اعم منه في محل السؤال مثل قوله ع وقد سئل عن بئر
بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله ع لما مر بشاة ميمونة على ما رووه ايما اهاب
دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى السبب لا يخصص الجواب
وقيل ان السبب يخصص للجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا سنبطله ولعمل العلماء
والصحابة والتابعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك ولا يخفى على من تتبع الآثار وكلام
الاخيار واحتجوا بانه لو كان عاما في السبب وغيره لفاتت المطابقة بين الجواب والسؤال وفيه ان المطابقة انما تعتبر بافادة مقتضى
السؤال والزيادة لا تنفي ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب باخراجه بالاجتهاد كما يجوز في
غيره والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به وبانه لو لم يكن مختصا بالسبب
لما كان لنقل السبب فائدة مع انهم بالغوا في ضبطه وتدوينه وليس ذلك الا لاجل الاختصاص به وفيه ان الفوائد كثيرة منها

منها معرفة شأن الورود والحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة السير والقصص وغير ذلك
من الفوائد وبانه من حلف والله لا تغذيت بعد قول القائل له تغد عندي لا يحنث بكل تغذ بل انما يحنث بالتغذي عنده فقط
فلو لم يكن السبب مخصصا لحنث بكل تغذ وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا. قانون
اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه بمفهوم الموافقة والاكثر على الجواز وحجة الاكثر بناء انه دليل شرعي
عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة
العام على ذلك والمفهوم ضعيف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه وقد اجيب عنه مرة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما
وان كان ضعيفا واخرى بمنع كون العام اقوى بل لا يقصر المفهوم الخاص غالبا عن العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص العمومات اقول
وفي اوضاع المحتجين والمجيبين مع ملاحظة ما قرروه في باب التعادل والترجيح تشويش واضطراب وغفلة لانهم ذكروا في باب التعادل
ان التعادل للامارتين وتساويهما من جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط فالرجوع الى الاصل او التوقف على اختلاف الآراء ودون ذلك
انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكأنه لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان
التخيير وغيره من الاقوال انما هو بعد فرض عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن ابي جمهور في غوالي اللئالي حيث قال
بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما
وكيفيات دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان
العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك او لم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا
الحديث انتهى فعلى هذا اذا تعارض دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين لشرائط القبول او ظاهري آيتين او نحو ذلك فلا بد
اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما على بعض
الافراد وحمل الآخر على بعض آخر اذا كان بينهما تناقض ونحو ذلك ومع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل التناقض في قضية شخصية
او اجماع على عدمه فيرجع الى المرجحات ومع التساوي فالاقوال المذكورة فقولهم بالجمع مع عدم ملاحظة المرجحات تمسكا بكونه جمعا
بين الدليلين ينافي تعليلهم تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكذلك قول المجيب الاول وغيره بالجمع بين الدليلين وان
كان احدهما ضعيفا ينافي رجوعهم الى المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص القران بخبر الواحد وغيره في مقام
الجمع فانهم يعتبرون الترجيحات ايضا فالمخلص عن هذا الاشكال وتحقيق المقام ومقتضى ما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح مع تحرير

من تصحيح على ما اقتضاه امعان المقام ان مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الامكان من عدم الترجيح بالمرجحات انما هو بالنسبة
الى الهجر والترك والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع احدهما الى الآخر فان ارجاع احد الدليلين الى الآخر او ارجاعهما الى ثالث يقتضي
اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اذ العمل بالمتنافيين مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن حقيقة العموم
يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد في توجيه التأويل الى احدهما دون الآخر من مرجح فلا ينافي عدم الترجيح بالمرجحات
فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط مطلقا وجوب الرجوع اليها في ارجاع التأويل الى احدهما دون الآخر ومرادهم من العمل
بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذي يصح في محاورات اهل اللسان وهو ما وجد فيه العلاقة
المصححة المقبولة عند اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي كذلك بان يكون موجهة في اللفظ او مقارنة
معها او كاشفة عن كون اللفظ مقترنة حين التكلم بقرينة يدل على هذا المعنى ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك وكذلك معنى ارجاع
احدهما الى الآخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الآخر اليه كذلك ومعنى ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة التجوز في كليهما بحيث يكون
من التجوز فيهما معنى ثالث مثال الاول العام والخاص المطلقان فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة اما في الخاص فبحقيقته واما
في العام فبمجازه المتعارف وهو التخصيص ومجرد وقوع العام والخاص المتنافي الظاهر في كلام متكلم واحد او متكلمين كانا في حكم واحد قرينة على
ارادة التخصيص سيما وفيه اشارات من كلام الشارع ايضا بان في كلامه عاما وخاصا ولا بد من معرفتهما ومثال الثاني ارجاع عامين متنافيين
الى خاصين وذلك كثير بين المتناقضين مثل انه ورد في الاخبار ان الام احق بحضانة الولد الى سبع سنين وورد ايضا ان الاب احق
بحضانته الى سبع سنين والجمع بينهما بان المراد بالولد في الاول الانثى وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين واخراج لكليهما عن حقيقتهما بالتخصيص
الخاص هنا في الاخبار غيرها فيكون الاعتماد بهذا الجمع لاخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم تنزيله على مجاز متعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة
عليه الا ان يكون الشهرة بين الاصحاب قرينة على انهما لعلهما كانا مقترنين بقرينة معينة لذلك واما الذي وجد فيه القرينة من الخارج
فامره واضح مثل الاخبار الواردة في ان العاري يصلي قائما او يومئ والاخبار الواردة في انه يصلي قاعدا او قاعدا فالمشهور ان الاخبار
الاولة محمولة على الامن من المطلع والثانية على العدم وبهذا التفصيل رواية صحيحة هي كالمتفق لكليهما وهي قرينة لذلك الحمل وأما مطلق الحمل
كيف ما اتفق كما يذهب اليه بعض من افرط في التأويل فلا دليل عليه مثل ان بعضهم اذا راى خبرا ورد بلفظ الامر وخبر بلفظ النهي
في ذلك بعينه فيحمل الامر بمعنى الاذن والنهي بمعنى مطلق المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فاذا لم يكن
قرينة على ذلك حالية او مقالية فلا يجوز ذلك لمجرد انه جمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه

اما الحقيقة فظ واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذي فهم القرينة وهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها ومجرد احتمال وجود قرينة توجب
فهم المخاطبين المشافهين لذلك لا يجوز الحكم بارادة ذلك ولا يورث الظن بارادة ذلك فهذا مما لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين ولا بد
من التخيير بعد اليأس عن الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليل بل هو ذكر احتمال في معنى الدليل فالتحقيق في جواب حجة الخصم منع كون
المفهوم اضعف من العام المنطوق مطلقا سيما مع غلبة تخصيص العمومات وشيوعه مع التساوي فيحمل العام على الخاص لا لمعنى الجمع بين الدليلين
حتى يرد انه لا دليل عليه كما بينا بل لان اجتماعهما معا وبهما قرينة لارادة ذلك في العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه واما
ما يتراءى من الرجوع الى مراتب الظن باعتبار المراد فحيث ما حصل في المفهوم ظن اقوى من العام فيخصص به والا فلا فهو خروج عن طريقة
ارباب الظن ورجوع الى القرائن ومحط نظر الاصولي هو ملاحظة المقام خاليا عن القرائن والترقيع الالتفات الى المرجحات الخارجية فيعتبر ذلك
في ارجاع التأويل الى احد الدليلين دون الآخر مع ثبوتهما او اسقاطهما معا مع التساوي والامكان او التخيير منهما ايضا فعلى هذا مع كون الخاص
اقوى فلا اشكال في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته واما مع كون العام اقوى فلا يجوز اذا كان العام اقوى من جهة
الاعتضاد او كان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام واما مع التساوي فالمرجح للتخصيص هو شيوع التخصيص وكونه خيرا من سائر المجازات
لاجل ما ذكروه في تعارض الاحوال من ان التقليل الغفلة عنه لا يوجب تغيير المراد راسا بخلاف سائر المجازات فليس الاعتماد في التخصيص بمعنى
جمع بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين لامكان ذلك بابقاء العام على حقيقته وتأويل الخاص بمجاز آخر فالاعتماد هنا على ترجيح
في وجه المرجح في احد الطرفين وموافقته لمحاورة اهل اللسان من مراعات شرائط المجاز لا يجوز التجوز في الطرف الآخر فرجع مآل الكلام
جملة الى الترجيح في النظر وكيف يحصل الظن من الامارتين بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم المعنى فهذا ايضا يرجع الى ملاحظة التراجيح وبعد
العجز عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد ومثالهما ايضا في الحقيقة ترجيح الاثبات والاسقاط الا ان في ذلك اثبات
البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل مع ان القول بان التخصيص فيما نحن فيه عمل بالدليلين مشكل
بل هو الغاء احدهما والعمل بالآخر فان المخالف انما هو في بعض مدلول العام ونفس الخاص ولا ريب ان مع العمل بالخاص يلغو ذلك
البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ في الجانبين فلا يخفى ان المفهوم ايضا ليس تمام مدلول اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام
فلا مناص عن ملاحظة المرجحات في التراجيح في العمل بالدليلين معا في الجملة وفي طرح احدهما وليشهد به اطلاق الاخبار الواردة
في علاج الاخبار المختلفة وسيجيء تمام الكلام في اخر الكتاب انشاء الله وقد كان المقام في ضابطة الجمع والترجيح ان لاختلاف بين الدليلين
سبيلان يكون العمل باحدهما تركا للآخر وحقيقة او تركا لظاهرهما معا ومع تركه لظ الآخر كيف قرينة على ارادة خلاف الظ

من نفس المتعارضين او الخارج فبذلك يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة ويكفي هذا ايضا مع القرينة من جملة الظواهر او
ومع ذلك فانما يمكن نادر بين هناك بمعنى اجتماع ينزل عليه المخالف ولو لم يكن ظاهرا او لا يمكن فنقول ان اراد القوم من
قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز رد كلام الشارع ولو بحمله على محمل صحيح يناسب ساير كلماته وان كان بعيدا ولم يكن له
حكما شرعيا دفعا للزوم التناقض كما فعله الشيخ في بعض دعاويه ذلك كما ذكره في اول كتابه فلا غائلة فيه الا انه لا بد له
دليل على وجوبه مع ان لفظ اولى في كلامهم بمعنى الواجب كما في قوله تعالى واولو الارحام بعضهم اولى ببعض وان ارادوا انه
يجب تنزيل المتنافيين على احتمال بحيث لا يوجب طرحهما ويكون ذلك مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجازي
لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا الخارج بل بمحض احتمال عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله
مستندا شرعيا فانه يدل على الخروج عن كلام الشارع رأسا وفي العمل باحدهما عمل بكلامه في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم من الاولى
اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع يوافق طريقة متفاهم اهل اللسان كالتخصيص ونحوه ويكون غيره في غير الممكن فالمراد من الامكان
ما يعلم الاحكام بملاحظة العرف ثم ان مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين او غيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب الا
الاعتماد عليها واعمالها اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل لدليل اخر وهو
اذا تساويا او ترجح القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيح في مقام الارجاع ايضا كما تراهم يعتبرون ذلك في تعارض
الادلة وغيره ايضا ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضدي وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاقوى الى
في كلام ابن جمهور فيمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ عندنا ما هو اقوى في الجمع من ذلك الاجماع المنقول لنا ولا دلالة لقوله عليه السلام فيه ترجيح
المرجوح مع ان في الرواية صراحة في ارادة المتناقضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيهما انما هو عنهما والسبب لبيين
ولا يمنع الرجوع في المتناقضين ايضا الى المرجحات **قانون** لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ولا بالاجماع ولا بالخبر المتواتر
واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل فيجوز ان خص قبله بدليل قطعي ورابعها التفصيل ايضا بتخصيصه بمنفصل قبله
قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف وقد ذهب اليه المحقق نظرا الى انه في الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما
لا يوجد عليه دلالة ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به وهذا ليس معنى التوقف بل نفي للتخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز
هو مذهب كثير من المحققين واحتجوا عليه بانهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا
اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغى بالمرة وبعد ما حققنا لك سابقا يظهر ما فيه لان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص

كونه مجازا ح مع ذلك فنقول ثم قد عمل به فلكل الخاص ان اريد به معنى مجازي ايضا بحيث لا يترك في العام حقيقته فمحض كونه
جمعا بين الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما او لمعارضه تماما
بين ما دل عليه العام من فرد انه صح نفس الخاص وهو ملغى بالجملة فلا بد من بيان وجه التخصيص واختياره فالاولى ان يقال
تعارضا وتساويا واحدهما عام والاخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص كونه قرينة على ان المراد في نفس الامر الكلام من
الاخبار تخصيص العام بالخاص واما وجه التساوي فستعرف احتج المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي لعدم
مقاومته فيلغى وبان التخصيص لو جاز لجاز النسخ وهو باطل اما الملازمة فلانه تخصيص في الازمان فهو من افراد التخصيص
مراد قرينة كتخصيص العام من الغاء الخاص وهو موجود في النسخ واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب وان كان
قطعي الصدور لكنه ظني الدلالة والخاص الخبر وان كان ظني الصدور لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا وتعارضا
فوجب الجمع بينهما بما ذكره وهنا تحرير بان الخاص ايضا ليس بقطعي الدلالة سيما اذا كان عاما بالنسبة الى ما تحته فهو مجاز اخر
غير التخصيص من انواع المجاز مرضا فان احتمال التخصيص فيما كان عاما ايضا نعم هو نص بالاضافة الى العام وقطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم
قطعيته مطلقا وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب ان الحاصل ظنيان تعارضا وتساويا ولا جرم ان التخصيص
ارجح انواع المجاز والفهم العرفي يرجح التخصيص اما التساوي فلان المعارضة في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث
والذي يقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به فالذي هو قطعي الصدور هو
العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم على العموم مرادا له مظنون وكذلك الحكم في الخاص على الخصوص مظنون والقول بان الخطاب
بالالفاظ وارادة غيره قبيح فيجب وجوب العمل بظاهر القرآن مع قطعية المخاطبة به انما يتم بالنسبة الى من يوجه الخطاب والخطابات الشفاهية
وما في منزلتها مخصوصة بالحاضرين كما تقدم وربما كانت مقترنة بقرائن تخرجها عن الظاهر قد اختفى علينا كما ظهر في مواضع كثيرة وجود
في غير ما ظهر ايضا محتمل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن وعدم اقتران
القرينة بالملفوظ لا يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها من جهة الحال لا من جهة المقال وكانت مقترنة بالقول
منفصلة عن ظاهر القرآن ولم يكن مقترنة ولم يكن ح وقت الحاجة ونحو ذلك واشتراك الحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منهما
او ظن فاذا لم يمكن العلم بالمراد ولا التكليف الحاضرين الا بما كان فلا ريب في الاكتفاء بما ظن انه مراد فاذا بطل العلم وحصل الظن
بطل العلم بدليل خبر الواحد ايضا لكونه خطابا بحاله الى من طلبه فيحصل من ذلك قوة اخرى في الخبر ايضا مع ان جواز العمل

بظ الكتاب من المسائل الاجتهادية قد خالف فيه الاخباريون والتمسك في حجيته واثبات جواز العمل به بالاخبار المتعارضة وبالاجماع
مدفوع بمنعه في موضع النزاع فظهر بطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب فظ ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر
الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع على حجية ظ الكتاب وعامه فيما يخبث من الاخبار الخاصة ما يعارضه
سيما والقائلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتناء بمخالفتهم مشكل مع ان في كون العام حقيقة في العموم كلام وهو ايضا
من المسائل الاجتهادية وقد مر ولك العام المخصص بمنزلة باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع عن العمل بخبر الواحد اذ قلما
وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر عمومات الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصل البرائة الثابتة بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا
وسعها ونحو ذلك مضافا الى ما يظهر من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل وبالجملة
مع ملاحظة ما ذكروا ضعاف ما ذكر مما لم يذكر من المضعفات لظ الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى حصول ظن من ظ الكتاب بمراد الله تعالى
ولا ريب ان خبر الواحد الجامع لشرائط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف
للكتاب يجب طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظ الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مختلفة متعارضة
معارضة بمثلها او باقوى منها من تقديم العرض على مذاهب العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك فهي على اطلاقها غير معمول بها
مع ان الظ من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا واني يتحقق بسلب البعض ايضا سلمنا لكنها مخصصة بذلك لمعارضتها بما هو اقوى منها
من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب به من الادلة ايضا اذ قد عرفت ان الخاص مقدم
على العام مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وآية النفر وما آتيكم الرسول
فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كرّ على ما فررت عنه ومما ذكرنا يظهر بطلان ما قيل في هذا المقام ايضا من
ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص ادلة خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
لان ما يستلزم ثبوته انتفائه فهو بط وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد
مخصوص بغير هذه الاخبار في المخالفة الخاصة فانها اما مهجورة او مخصوصة بصورة المناقضة والمنافاة رأسا وما اجاب عن الثاني في
الشق الاول من الترديد ان المسلم من التخصيص والذي يدعيه هو الفرد الخاص يعني التخصيص في الافراد لا جميع افراده او مثلها وعن
الثاني فبابداء الفارق بالاجماع المدعى في النسخ اولا وبان التخصيص اغلب واشهر وارجح من النسخ لكمال وضوح ندرته وغلبة
التخصيص وقد يتمسك في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع لبعض المدلول قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول

للمدلول المعمول عليه وقد يوجه ذلك بان حدوث الحادث يحتاج الى العلة ويكفي في بقائه علته او جهة فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت
علته اسهل من رفع ما ثبت لعدم احتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو مع انه لا مسرح له في احكام الله تعالى وافعاله ولا يصعب عليه
شيء ابدا وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد وهو محل منع وان حصول ما لم يكن في الواقع والخارج ليس باقوى
من بقاء ما ثبت فهو مردود بانه لا يرجع محصله الى الاشكال في ان خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة
اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص او اجمال الترجيح وكون احدهما اصعب في نفس الامر عن الاخر مع عدم قابلية بالنسبة
الى الاخر لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله عليه نعم خصوص شيوع التخصيص وارجحيته يوجب ترجيحه فظهر القول بعدم الفرق بذلك
وربما يبقى في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول مرادا
بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض اولا فظهر بذلك انه لا رفع في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه رفعا في الجملة
وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان المحكي عن ارادة الدلالة في العام ووجه المصلحة في ذلك ايضا قائم ان اريد مجرد الحكم وان اريد
الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ايضا تحكم لا محالة ان يكون المراد في النسخ الحكم في بعض الازمان مجازا ولكنه تأخر بيانه فالفرق
بذلك تحكم احتج المفصلون بان الترجيح حاصل بعد التحرير لان الخاص ظني والعام قطعي فلا يقاومه الا مع ظهور ضعف فيه وذلك عند
الفرقة الاولى بان يخصص مرة بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية بان يخصص بمخصص منفصل وذلك لان العام عند الفرقة الاولى
يصير بذلك مجازا في الباقي وعند الفرقة الثانية بهذا والدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجيء في باب التراجيح وجوابه
يظهر مما مر فان القطعية انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي قطعية المتن وحجة التوقف تصادم
الطرفين وعدم المرجح وجوابه انا قد بينا اثبات المرجح

قانون اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما او لا
او تقدم الخاص او تقدم العام او يجهل تاريخهما وان كان بجهالة تاريخ احدهما فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد الاصوليين
بالعام والخاص في هذا المبحث هو العام والخاص المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا المبحث لانه لا يقال
لهما العام والخاص على الاطلاق بل هما عامان من وجه وخاصان من وجه ولان الادلة المذكورة في هذا المبحث لا ينطبق الا على الاول كما لا يخفى
على من تأملها فقد توهم بعض ان في ظ هذه الادلة الخاص بيانا للعام وسيجيء الكلام فيه على جواز تأخير البيان وهو لا ينافي التخصيص
اذ كل منهما يتصف بما يتصف به الاخر من استعداد البيانية والمبينية وصيرورة احدهما للاخر في بعض الاوقات وتخصيصه للاخر
ليس بذاته بل انما هو بضميمة المرجحات الخارجية التي قدمته على الاخر وايضا قولهم في الصور الاتية بنى العام على الخاص اتفاقا

او على الأقوى او نحو ذلك للتحير في الثاني اذ لو اريد بناء كل منهما على الآخر فيلزم تساقطهما جميعا وبطلا
رأسا كما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا مرجح في انفسهما كما هو المفروض اي من حيث محض العموم
والخصوص وإن اعتمد على المرجحات الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما على الآخر في مادة التعارض وبالجملة
المعارضة بين العامين بالمعنى المذكور كالمعارضة بين المتناقضين لا بد فيه من ملاحظة المرجحات الخارجية في التخصيص بغير بعد ملاحظة
المقاومة ونفي رجحان احدهما على الآخر او لا اشتراك هذا المعنى بين المعنيين وقد غفل بعض الأعاظم ههنا وعمم المبحث
واستشهد ببعض الشواهد الذي لا يشهد له شيء ومنشأ اختلاط الأمر عليه اختلاط مباحث التخصيص ومبحث كيفية بناء العام على الخاص
في بعض الكتب الأصولية وانت خبير بانهما مقامان متغايران فصل بينهما في كثير من كتب الأصول فمن الشواهد الذي ذكره ان المحقق الحلي
استدل في هذه المسألة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بآية عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما من وجه وفيه
ما لا يخفى اذ ذكر ذلك ابن الحاجب ومن تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هذا في مقام الرد على الظاهرية
منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون بالسنة واجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله تعالى
في صفة القرآن تبيانا لكل شيء وبان منع البيان منه صلى تلاوته للآية المخصصة وبان ما يخص بالمتشابه ومع وجود المخصص في الكتاب
لا اشتباه وبه يندفع كلام الظاهرية بنفي اثبات مطلق التخصيص وان كان بمعاونة المرجح الخارج والاطلاق التخصيص على قصر العام
من وجه على بعض افراده بسبب العام الآخر لا يوجب كون مطلق البحث في بناء العام على الخاص بقول مطلق اعم من المعارض كما لا يخفى
على مذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهبهم اعتبار ابعد الأجلين فيجمعون بين الآيتين على غير صورة التخصيص المصطلح بان المراد
ان المتوفى عنها زوجها تتربص اربعة اشهر وعشرا الا اذا كانت حاملا ولم تضع حملها بعد فتصبر حتى تضع وان الحامل تصبر حتى
تضع الحمل الا اذا كانت متوفى عنها زوجها ولم يبلغ مدة وضعها اربعة اشهر وعشرا فتصبر بعد الوضع حتى تتم الشهور وهذا ليس من التخصيص
المصطلح كما لا يخفى على المتدبر البصير والذي دعاهم الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الظاهر من آية اولات الأحمال المطلقات
فلا تعارض واما العامة فبنوا امرهم في ذلك اولا على ترجيح عموم آية اولات الأحمال بسبب دلالة اللفظ واقترانها بالحكمة وبخبر ثم
خصصوا بها الآية الأخرى وتمام الكلام فيها في الفروع مع ان تمثيل ابن الحاجب ونظرائه لا يصير حجة على احد ومن المحققين من منع
العلامة في نهاية وغيره فقد مثلوا لجواز تخصيص الكتاب بالكتاب بآية القرء وآية اولات الأحمال وكلامهم هذا في العام والخاص
المطلقين فان الظاهر من آية اولات الأحمال المطلقات وهي اخص من آية ذوات القرء مطلقا ومنها انه استشهد بكلام صاحب

صاحب المعالم في حاشيته على كتابه ويجيء الاشارة اليه ان لا دلالة فيها على المطلوب بوجه وبالجملة لا مسرح لجريان موضع هذا
القانون العقد المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الأقسام الأربعة ونقول القسم الأول وهو ما علم اقترانهما وهو قد
يتصور في القول والفعل معا والفعلين مع احتمال ارادة العقلين المتصلين من دون نقل خلاف الا عن بعض الحنفية فقالوا
انه حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما تنافيا ولانه فرجح المرجحات الخارجية وهذا ولكنهم
المقارنة الحقيقية دون العقلين المتصلين فالخاص المتأخر كالمحقق عندهم فيهما والعام المتأخر ناسخ لنا ما مر مرارا من ان العموم
العرفي والرجحان النفسي لأمرين الشيوع والغلبة واحتمال التجوز في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد يستشكل بان الأخبار وردت في تقديم
ما هو مخالف العامة او ما هو موافق الكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة او نحو
ذلك وفيه ان المبحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص
اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع وما ظهر لك من اتفاق العلماء الا من شذ منهم على بناء العام على الخاص في صورة
الاقتران من جهة محض العموم والخصوص يتضح لك بطلان تعميم المبحث بحيث يشمل العام والخاص من وجه لما ذكرنا سابقا القسم الثاني وهو ما
علم تقدم العام وتراخي زمان صدور الكلام المشتمل على الخاص فاما ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا
لا تخصيصا للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل ذلك في اخبارنا المروية عن الأئمة ع فانه اذا كان الخاص في كلامهم
ودفع النسخ بعد النبي ص وهو باطل لانقطاع الوحي بعده وبهذا يظهر اشكال آخر اورده بعضهم ايضا وهو انه يلزم عدم جواز العمل بالآية
الآحاد المخصصة للكتاب او الأخبار النبوية رأسا للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة والأول مدفوع بان لزوم النسخ انما هو
اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول ص بعد حضور وقت العمل لا بمجرد تراخي رواية الامام من حيث عن زمان العام فان
الأئمة ع حاكون عن النبي ص لا مؤسسون للشريعة فلا بد من لزوم الحكم بالنسخ من اثبات ان الخبر الخاص من حيث انه ناسخ متأخر عن زمان
العمل بالعام وهو غير معلوم بل خلافه معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان الأحكام الكلية بعد الرسول ص باقية الى يوم القيمة ولم ينسخ
عقلا ان النبي ص اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني باق بعدي الى الزمان الفلاني ثم ينسخ فعليكم باجرائه الى ذلك الحين واخفاء غاية
ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك ظهر الجواب عن اشكال لزوم تأخير البيان ايضا والحاصل ان الأئمة ع يظهرون ما صدر
عن النبي ص ويشيرون ما وقع في زمانه ويبينون ما اراد الله في كتابه ورامه النبي ص من سنته فحالهم مع الأئمة كحال الفقيه
مع مقلده وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل المدقق الشيرواني في حاشيته الفارسية على المعالم فعلى هذا فلا فرق ان اخذ الرواة

[illegible] العام على الخاص

سمع العام من امامه وتاخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل من دون مانع ومن دون عذر ظ فلا بد ان يكون ظهور كونه
مكلفا بالعام اذ ذلك لا يمكن من جهة اخر غير النسخ مثل تقية او ضرورة او نحو ذلك علمها الامام ولم يعلمها الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك الاول
بالنسخ حتى يلزم المحذور فتاخير بيان الزمان ونهايته ايضا قد يكون من غير جهة النسخ فليفهم ذلك وان كان ورود الخاص قبل
حضور وقت العمل بالعام فالاقوى كونه مخصصا لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما ستحققه واما من لا يقول بجوازه فاما يجعله
ان قيل بجوازه النسخ قبل حضور وقت العمل او يجعله كالمتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجية ان لم يقل بجوازه ايضا لكن الاقوى
ما علم تقدم الخاص فالاقوى وفاقا للاكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد والشيخ الى كونه ناسخا ان كان
التخصيص اظهر وترجيح الراجح واجب ويستدل ايضا بان فيه الجمع بين الدليلين في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان ورد العام
قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده والتخصيص اولى منهما وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص الا … بعد
بان يرتكب تجوزا في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص ووجه اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذي يثبت رجحانه هو
التخصيص في افراد العام لا في ازمانه فلا ينافي ما ذكرنا من كون النسخ في ازمان تخصيصا ايضا ويستدل ايضا بانا لو لم نخصص العام لالغينا
الخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة الخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان
يراد به الخاص ويرجع هذا الاستدلال الى الترجيح من جهة قوة الدلالة بسبب الخصوصية وان لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه مرارا
ولا باس به وترك صاحب المعالم الاستدلال به وقال في الحاشية انما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو
ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة العموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا فليس … ونظر … اراد ما
يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ما كان جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص الكلي ايضا عام وظاهر في معناه
لا قطعي وحسب الفاضل المدقق انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام وجعل ذلك شاهدا على دعواه من عموم محل النزاع
بل جعله صريحا في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لا وجه لجعل المعارضة بين العام والخاص المطلقين من بعض صور المعارضة
مشعرا بالقلة بل هو الاغلب واما ثانيا فلان مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي الغاء
الخاص دون العكس جاريا في المعنيين وهو مما لا مساغ له في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما ولنرجع الى الجواب عما اورده
صاحب المعالم على الدليل وفيه ان عمومية الخاص لا ينافي خصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد ما من الخاص بخلاف العام فانه لا قطع
الا على دلالته على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز في الجزء الخفي ايضا قائم وكذا في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص

التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعية هنا قطعية ارادة فرد ما منه بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا
الدليل في مقام الاستدلال احتج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان قول القائل اقتل زيدا ثم لا تقتل المشركين بمثابة ان يقول
لا تقتل زيدا ولا عمرا ولا بكرا الى اخر الافراد ولا شك ان هذا نسخ فكذا ما هو بمثابته وجوابه المنع من التساوي فان التخصيص يمنع
التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحتمل غير التخصيص من النسخ وغيره مرجوح لما مر مرارا من تعين التخصيص والثاني ان المخصص
للعام بيان فكيف يتقدم عليه وجوابه ان المتقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متاخر وما قيل ان وصف البيانية
مقارن للعام فهو وهم لان وصف البيانية من حيث هي يتوقف على تقدم المحتاج الى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيانية متاخر
عن المحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه وضعا من حيث الذات القسم الرابع وهو جهل التاريخ والمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص
وهو الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام السابقة وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا لوروده بعد حضور وقت
العمل بالعام او لكونه مخصصا كما مر مفصلا ثم ان الكلام في هذه المقامات اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به واضح واما فيما لا يجوز
مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح مما مر في المباحث السابقة وسيجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر الى
ملاحظة تقديم كل من العام والخاص على الاخر من حيث العموم والخصوص والا فتحقيق الامر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص
صورة جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب او السنة المتواترة والخاص من اخبار الاحاد وجهل التاريخ
فالقول بتقديم العمل بالخاص مطلقا يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر ايضا فيشكل الحكم
بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق وربما يجاب عن هذا الاشكال في الصورة المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط النسخ وهو
حضور وقت العمل فيتحقق المشروط فيتحقق التخصيص وهو معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ايضا فان تحققه في نفس الامر ايضا
مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وما قيل من ان الاصل تاخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل
بالعام فهو معارض بان حضور وقت العمل ايضا حادث والاصل تاخره فالتحقيق في الجواب ان اريد تعميم القول بتقديم العمل بالخاص
في صورة جهل التاريخ مع كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعي به ان يقال ان شيوع التخصيص وغلبته ومرجحاته المتقدمة يقتضي ترجيح
التخصيص بمعنى ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ بمعنى ان الظاهر ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل ليثبت
التخصيص الحاقا للشيء بالاعم الاغلب واتباعا لمرجحات التخصيص واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقدم الخاص على العام
كما نقلنا عن الشيخ والسيد فهو ايضا يتوقف في مجهول التاريخ لدوران الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا ويظهر جوابه مما مر ثم ان

ثمرة هذا الاشكال وانّ ذلك في اخبار ائمتنا ع غير ظاهرة لعدم ورود النسخ في كلامهم كما اشرنا سابقا ولانّ النسخ من حيث انّه نسخ
بار ما لم يزعم احد حكايته عن سنة النبي صلى الله عليه وآله وبيانا لما في الكتاب والسنة نعم هم ع ربما يقولون انّ هذه الآية نسخت بهذه
الآية وهي نادرة في ذلك فلو ثبت باخبارهم شيء فانّما يثبت بها ما وقع في زمان الرسول ص واما في الاخبار النبوية ص فهذا قليلة
جدا واما الكتاب فقد ادعى السيد ره انّ تاريخ نزول آياته مضبوط لا خلاف فيه وذلك في غاية البعد حتى نظر **المقصد الرابع في المطلق والمقيد**
فاتفق المطلق على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على شايع في جنسه اي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك
الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص فيخرج منه المعهود الذهني ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي
والمعهود الخارجي وهذا التعريف يصدق على النكرة ويظهر من جماعة منهم انه ما يراد منه الماهية منهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد
حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة
وقد بينّا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص وان التحقيق امكان الاعتبارين وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات
فراجع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم في وجه حمل المطلق حصة من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما تتعلق بالافراد
لا بالمفهومات فيظهر لك ما فيه مما حققناه في مبحث جواز تعلق التكاليف والاحكام بالطبايع فنقول ان البيع مثلا في قوله تعالى
احل الله البيع مطلق وبيع الغرر مقيد وكذلك الماء في مثل خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء والماء المعلوم من قوله اذا
كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وكذلك صم ولا تصم في السفر ونحو ذلك وعرّفوا المقيد بما يدل لا على شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف
والعمومات ولهم تعريف آخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشايع بينهم هو ذلك وعلى هذا فالمطلق ما لم
يخرج عن هذا الشياع والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون
الاول وكذا بين المطلق بالمعنى الاول والثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون
الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد يؤول من وجه الى التعميم والتخصيص كما سنشير اليه فجميع ما مرّ من احكام
العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظن والقطع وعدمه واقسام معلومية التاريخ وجهالته وغير ذلك يجري هنا ايضا
ويزيد هذا المبحث بما سنذكره وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين او لم يختلف
نفى الحكم الثاني عن مثل اطعم يتيما هاشميا او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيما واطعم يتيما هاشميا اما على الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا
الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم فحملوا اليد في آية التيمم على اليد في آية الوضوء فقيدوه بالانتهاء الى المرفق لاشتراك الموجب وهو

هو ماهية لا بشرط شيء وانتم

واكس يتيما

الحدث وهو باطل لانه يرجع الى اثبات العلة والعمل بالقياس فيمنع القياس اولا ومنع العلية ثانيا والمختار هو مختار الاكثرين
سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين وسواء كان موجبهما اي علة الحكم متحدا او مختلفا لعدم المقتضي للجمع والحمل
رأسا الا فيما كان احدهما مستلزما لعدم الآخر مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك
وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك ايضا يستلزم عدم العتق فيقيد
المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل ولا يصح ايضا واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او يختلف اما الاول فاما ان
يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلثة الاول مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق وان ظاهرت فاعتق رقبة
مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيد اما من باب البيان او من باب النسخ والمختار انه من باب البيان سواء تقدم على المطلق
او تأخر عنه ولكن يشترط عدم حضور وقت العمل اذا علم تقدم المطلق فيكون ناسخا فههنا مسئلتان الاولى وجوب حمل المطلق على
المقيد والثانية كونه بيانا لا نسخا اما على المقالة الاولى فنظيرها مامرّ في حمل العام على الخاص لشيوع التقييد وشهرته ورجحانه
الوفاء فانه في الحقيقة ايضا نوع من التخصيص كما سنشير اليه واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل
بالمطلق دون العكس وهذا بنفسه لا يتم لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا واما
سند هذا المنع فقد تقرر بوجهين الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا على
الاستحباب فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري والثاني ان يحمل الامر فيه على الواجب التخييري بمعنى التخيير المصطلح لا التخيير المستفاد من العقل
كما لو كان المأمور به كليا قابلا للكثيرين فانه كان يستفاد من الامر بالمطلق بانضمام حكم العقل ايضا وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى
ما ذكرنا سيما الاخير وقد يذب عنهما ايضا بان حمل الامر على الاستحباب مجاز جزما وكذا حمله على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد
فانه ليس مجازا مطلقا بل له جهة حقيقة كما صرحوا به وفيه ان اريد بذلك مجرد هذه الملائمة لا كونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة فيما
نحن فيه فله وجه وان اريد انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان هذه الاستعمال ليس الا استعمال
المجاز لارادة الخصوصية منه وان لم يتعين عند المخاطب نعم قد يكون دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب اذا اشعر المقام
بتعينه عند المتكلم في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعليق الحكم على المبهم ولو فرض في مثل ذلك حصول
العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون ح بيانا للمجمل يعني يظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق
فيكون مجازا في معناه فكيف كان فلا يخرج عن المجازية ولي في هذا نظر فان قولهم بكون المقيد والنهي بيانا للمطلق والعام وتقسيمهم

على الحكم

المجمل بحاله ظ وما ليس له ظ فعلم ان ذلك خروج عن الظ ولهذا هو كحقيقة هذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا
ان دوران الامر بين الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره العلامة في النهاية وقد يعترض عليه بانه لم يحصل العلم بشغل
الذمة مع احتمال ارادة المجاز من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل به وفيه ان المكلف به هو القدر
المشترك بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة منه الا
بالاتيان بالمقيد وانما يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان ام لا فح يمكن نفيه
باصل البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازين وتصادم الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد
وليس هنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تغاير بينهما
فليتدبر والثالث انه يمكن العمل بهما من دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه فلا يجب ارتكاب
التجوز حتى يجب لذلك وظيفة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باي فرد كان حتى ينافي مدلول المقيد بل هو اعم
ومما يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع الا ترى انه معروض للقيد كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا
رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصح لاي رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك
والا لم يتخلف عنه وفيه ان مدلول المطلق وان لم يكن ما ذكره ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين اللذين سنذكرهما فمقتضاه
ينافي مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضاه ومقتضى القيد بدون تصرف واخراج عن الظ وقوله بل هو اعم اه ان اراد
ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين الامرين اعني اي فرد كان على البدل والمقيد فهو باطل جزما لان مدلوله كما تبين بعينه
الماهية لا بشرط كما مر وان اراد انه معنى عام قابل لصدقه على المعينين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل باي فرد كان
وان كان بضميمة حكم العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اي فرد يكون والامتثال يحصل بالاتيان باي فرد كان منها
الاصل براءة الذمة عن التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب ان هذا ينافي مقتضى المقيد والظ ان مراده الشق
الاول من الترديد لانه ذكر في موضع اخر ان المراد من المطلق كرقبة ليس اي فرد كان من افراد الماهية على البدل بل ربما كان مدلوله
في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا اظهر واكثر في الاخبار نعم في الاوامر يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد
تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى ملخصا ونستخبر بان كلما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون
معرفة المخاطب للتعيين مقصودا فيه من الشارع سواء قارنه ذكر التعيين او فارقه وسواء كان في صورة الاخبار كقوله

كقوله تعالى احل الله البيع او في صورة الانشاء امرا كان كاعتق او نهيا لتمكن الامتثال فذكر لفظ المطلق وارادة المعين الواقعي
مجاز جزما نعم ربما يقع ذلك في القصص والحكايات مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ومثل الزارع وموضع البحث ليس من
هذا القبيل فلو فرض استعمال مطلق وارادة الفرد المعين الواقعي منه ولم يقترن بقرينة فهو حقيقة في بادي النظر ويحصل العلم
بكونه مجازا بعد ظهور القرينة والحاصل ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة على وجه ومجاز على وجه ومال الوجهين يرجع الى كون المقصود
بالذات الحكم على الكل ويكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وفي مثل اعتق رجلا اذا اريد
فردا منه اي فرد يكون ومال الوجه الاخر على ذكر المطلق وارادة فرد خاص منه اما باقترانه بما يدل على ذلك او بما يمكن ...
بعد ظهور القرينة وكلامنا انما هو في الاخير وهو المتداول في مبحث المطلق والمقيد فلو قيل بعد قوله جاء رجل من اقصى المدينة يسعى
جاء حبيب النجار يسعى او جاء حزقيل مؤمن آل فرعون يسعى يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق فقد خبط كثير خبطا عظيما واختلط
عليهم الامر فلا تغفل فقوله الا ترى انه معروض للقيد فيه ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رقبة مؤمنة هو المقيد لا المطلق و
فيه المقيد قوله والا لزم حصول المقيد بدون المطلق فيه انه لا يستلزم ذلك محالا وقيما هو عين الحق والذي لا يمكن تخلف
المقيد عنه انما هو المفهوم الكلي القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو ليس معنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة
لفظ رقبة وان كان دالا على القدر المشترك بين الافراد في الجملة لكنه يقال له المطلق اذا استعمل وحده ويقال له المقيد اذا استعمل
مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد في الخارج وجود المطلق بل انما يلزم منه وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكلي ثم ان ههنا كلاما من المحقق البهائي
في حواشي زبدته في مباحث المفاهيم وهو انه قد يتوهم ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها في نحو اعتق
في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون به المطلق فما هذا الا تناقض والجواب
ان مفهوم الصفة اما ان يكون في مقابلة مطلق كما في المثال المذكور او لا نحو جاء العالم ففي الثاني ليس مفهوم الصفة حجة فلا يلزم من الحكم بمجيء
العالم نفي مجيء الجاهل الا اذا قامت قرينة على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة فيه حجة كما نقله العلامة
في نهاية الاصول فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة يخصصون كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق لموافقتهم في حجيتها اذا كان
في مقابل مطلق ترجيحا للتأسيس على التأكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب كيف قالوا بان الامر
الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى اقول ولا خفاء في بطلان الاعتراض ولا وقع لهذا الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله
اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة غير المؤمنة فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد

انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان الظاهر ان كان عتق فرد واحد فلا ريب انه مع وجوب عتق المؤمنة لا يكفي الامتثال بغيرها
وان كان مطلق الطبيعة فبعد وجوب عتق المؤمنة وحصول الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها
فيكفي الاتيان ثانيا حراما فلا منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد وان اول قوله عتق رقبة مؤمنة
بان المراد منه ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا مجرد ايجاب عتق رقبة مؤمنة فهو وان كان يصح الاعتراض في ذلك لكنه لا يتم
ايضا اذ يكفي في نفي جواز الغير وحدة المطلوب مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى استفادته من المفهوم نعم يمكن جريان هذا الوهم في امثال
ونحوها من المتوافقين في الحكم والنفي والاثبات مثل قولك اكرم بني تميم اكرم بني تميم الطوال فان نفي وجوب الاكرام في البعض
وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم العموم الافرادي في المطلق ولذلك ترى بهم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص
انما حقق الحمل بالعام والخاص المتنافي الظاهر واما الجواب ففيه انه يفهم منه القول بالتخصيص في الجملة وقد ظهر لك بطلانه
التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الذي هو بل انما يوجب ثبوت وجوب العمل بالمقيد والظاهر ان العلامة ايضا
لم يدع الاجماع الا على ذلك ولم يظفر في الاول كتابه لملاحظة وايضا التمسك بترجيح التاسيس على التاكيد ايضا مما لا يناسب المقام اذ
مما يصلح مرجحا لجميع موارد المفهوم ولا اختصاص له بما نحن فيه وان قدر انه فيما نحن فيه فائدة القيد في اعتبار المفهوم فيمنع انحصار فيما
نحن فيه اذ التاسيس كما يحصل على ارادة الافضلية ايضا كما ذكرنا نظرا الى ان ما نحن فيه ليس من قبيل الامر الواقع عقيب الحظر وقد مر
التحقيق ولنا على المقام ثانيا انه نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل اليه حصول الامتثال
باي فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في الخاص والعام ان الحق هو مبين لا ناسخ الا في صورة تقدم
العام وحضور وقت العمل به فكذلك المطلق والمقيد واحتج من قال بكون المقيد ناسخا اذا تاخر عن المطلق والظاهر انه لا يشترط
حضور وقت العمل للنسخ بانه لو لا ذلك لابد ان يكون مقارنا له باللفظ فلو كان القيد للمطلق لكان المطلق مجازا فيه وهو فرع الدلالة
وهي منتفية والجواب منع لزوم المقارنة ولا يلزم فيه الا تاخير البيان عن وقت الخطاب ولا دليل على امتناعه اذا حصب الفقيه
بالنقض بصورة تقدم المقيد فالمطلق الوارد بعده لا بد ان يراد منه المقيد من دون دلالة وبتقييد الرقبة بالسلامة عند
ايضا واعترض على الاول بان تقدم المقيد يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع
تناول الرقبة للناقصة حتى يكون مجازا في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والشايع الثاني وهو ما كانا
مع تعدد الموجب كحكمه وجوب العمل بهما اتفاقا ومثل له الاكثرون بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا كافرا واورد عليه بانه من
تخصيص العام لا التقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم وتداركه بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييده بذلك بعدم قصد
الاستغراق بل جعله من العهد الذهني واورد عليه بان معناه حينئذ لا تعتق مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال غير
قصد الاستغراق ويكفي لامتثاله بعدم عتق فرد واحد من المكاتب فقط ويحتمل ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا
الفرد المنفي فمن اين يحصل الحكم بعدم جواز عتاق المكاتب اصلا كما هو الواقع في حكم هذه المسئلة سيما مع اعتبار مفهوم الصفة اقول ويمكن دفع
الايراد من مثل الاكثرين بارادة الجنس فيكون التنوين للتمكين وتصحيح المثال الثاني ايضا بارادة الماهية ايضا كما جيئا سابقا فلا حاجة الى جعله
باب العهد الذهني مع انه ايضا في معنى النكرة ولا يدفع الاشكال مع التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه الا ان يراد دفع
توهم ان يكون نسخا فتدبر وبالله لا يجب لك من تحقيق هو الالف واللام وداخل على المنفي والنفي انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي فهو وافق بالمطلق
من العام دون ما ذكره المورد من ان معناه اه ففيه انه ان اراد ان مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال مورد للنهي ومتعلق له مع
وصف كونه محتملا فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن فرد معين فهو ليس معنى هذا اللفظ بل
يحتاج الى التقدير والاضمار ومع ذلك فكيف يكون المقيد بيانا له كما ذكره اذ البيان انما يحصل باختيار المكلف فالمكلف فرد وان اراد جعله
باب جاءني اقصى المدينة فهو مع ما فيه مما مر انه ليس من موضع المسئلة وشيء فيه لكن هذا العتق بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول
عنه فبالضرورة لابد ان يكون مرادا من بدل المنفي بالكل عن هذا نعم يصح ما ذكره لو اخرج النهي عن معنى الامتناع الى معنى الاباحة مثل ان يراد منه ابق
على الرق مكاتبا ما ونحوه فيتم معنى المطلق ويكفي في الامتثال بعدم عتق فرد واحد الى اخر ما ذكر لكنك خبير بانه خارج عن مقاصد الفروع وغالب
موارد الاستعمالات في الشرع والعرف اذ المقصود من امثال ذلك بيان مورد العتق لا بيان مورد ابقاء الرق فالمقصود بالذات عتق غير
المكاتب لا ابقاء الرق للمكاتب مع ان ارادة فرد ما بعد النهي بدون العموم مما يبعد فرضه غالبا او يصير المعنى كون غير المنفي من الافراد
محكوما عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما اعتق من عداهم من العبيد وهو وان كان يتم في مثل هذا المثال لو كان ما لا
المكاتب والغير مكاتب لكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا صيدا اما الا ان يخرج بعض المعنى الى الاباحة مثل ان يقال اذا اصبتم صيودا
فابقوا منها واحدا او يجوز لكم قتل الباقي وهذا كله خارج عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب العمل بالمطلق والمقيد هنا انما
لا يتم الا في فرضهما عاما وخاصا والظاهر ان اتفاقهم على ذلك مبني على مثالهم المشهور والا ففي الفرض الذي ذكرناه من ارادة الماهية
لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد اللهم الا ان يعتمد على الاجماع في ذلك بمعنى ان يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح اهل العرف
متفقا عليه وهو كما ترى وان اريد الاجماع الفقهي فلا يكفي بعد ثالث وهو ما كانا مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة

ان

لا تقتلوا صيدا اشهد زوج معا

بيانا

متفقين

وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حمل المطلق على المقيد ووجهه ظ مما مر واما الثاني فكاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في
كفارة القتل فمذهب الاصحاب فيه عدم الحمل ولا فرق بين الاقسام المتصورة فيه من كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين واختلفوا في
فعن الحنفية المنع عنه مطلقا وعن اكثر الشافعية انه يحمل عليه لكن باقتضاء القياس ووجود شرائطه وعن بعضهم الحمل مطلقا وحججهم واستدلالهم
بالذكر والحق ما اختاره الاصحاب لعدم المقتضي **المقصد الخامس في المجمل والمبين والظاهر والمؤول قانون** المجمل ما كان دلالته غير واضحة بان
يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا اما الفعل فحيث لم يقترن بما يدل على جهته ووقوعه من
الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى النبي صلاة ولم يظهر وجهها واما القول فهو اما مفرد او مركب واما المفرد فاما اجماله بسبب
تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في اول الامر كالقرء او بسبب الاعلال كالمختار او بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما لو
اراد منه فردا معينا عنده غير معين عند المخاطب وذلك اما في الاخبار مثل جاء رجل من اقصى المدينة واما في الاوامر والاحكام
مثل ان تذبحوا بقرة وعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة وهذا ينظر في قولهم ان الخاص والمقيد بيان لا ناسخ وقولهم فيما سيأتي
انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فحالة ظ ومرادهم مما له ظ هو الحمل على الظ في النظر الاول ومرادهم بكونه مبينا بيانا
المستلزم لاطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالظ والمجمل والخاص والمقيد بان مرادهم
بكون العام والمطلق مجملا وكون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والخاص كان
فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب فهذا هو الاكثر في الاحكام والا فقد يقترن العام والمطلق بقرينة يدل على ارادة فرد
خاصة من العام وفرد خاص من المطلق ولكنه لم يقترن ببيان ذلك المرتبة وذلك مجمل في اول النظر ايضا ولكنه مجاز
له مما له ظ فان القرينة اخرجته من الظهور في اول النظر ايضا وقد يكون من الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي قوله تعالى واتوا
حقه يوم حصاده باعتبار احتماله صدق الحق على كل واحد من الابعاض مع ان المراد هو العشر لا غير والتحقيق ان مرجع الاشتراك
الى القدر المجمع من المال الذي قدره الشارع مثل الزكوة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو فيما لو قصد اخراج قدر من المال
واراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمى ذلك القدر بالحق فههنا الحق معين اذ المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال
في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازاته اذا قام قرينة على نفي الحقيقة وتساوت المجازات
واما المركب فاما ان يكون الاجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح المتردد بين الزوج والولي
او باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة المعين واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم

عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين لجهالة معنى الاحصان فانه قد يجيء بمعنى العفة كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى
التزوج وقد يكون الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير بان يتقدمه شيئان يحتمل رجوعه الى كل منهما مثل ضرب زيد عمرا واكرمته او بسبب
الضمير الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب او لزيد مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف بالمجمل جائز
عقلا وواقع شرعا وتوهم لزوم القبيح لعدم الافهام فاسد لان ذلك انما يتم اذا كانت وقت الحاجة والفائدة قبل
الحاجة الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس ووقوعه في الايات والاخبار اكثر من ان يحتاج الى الذكر وقد سمعت
بعضها وستسمع تمامها هنا فروع مهمة **الاول** ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في اية السرقة لا من جهة اليد ولا من
جهة القطع وذهب السيد وجماعة من العامة الى اجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد من ابعاضها وقيل باجمال
القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح حجة السيد مع تحرير منا لها ان اليد يطلق على الجملة وعلى كل بعض منه كما يقال غسلت
يدي في الماء اذا غمسه الى الاشاجع او الى الزند او المرفق واعطيته بيدي وكتبته بيدي مع انهما حصلا بالانامل والاستعمال
دليل الحقيقة فثبت الاشتراك وليس قولنا يدي تجري مجرى قولنا اذني كما ظنه قوم لان الاذن يقع على جملة الجميع
كل بعض منها باسم من غير ان يقع الاذن على ابعاضها بخلاف اليد وظهر من ذلك الاستدلال من يعتبر القطع ايضا في الاجمال
والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا والتبادر علامة الحقيقة والمتبادر من اليد انما هو المجموع الى المنكب والشاهد على
ما ذكرنا انه اذا قيل فلان وبيده وجع يقال اي موضع من يده به وجع لا اي يد منه به وجع نعم يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمين
واليسرى فعلم انه موضوع للمفهوم الكلي الذي مصداقه هو مجموع ذلك العضو ولا ريب انه لو كان اليد موضوعا لكل واحد
من الاجزاء لصح الاستفهام بانه اي الايدي ومن القطع الابانة والمقابلة بالاذن وتمثيله في مقابلة اليد دون زيد لان الاذن
لم يوضع للمفهوم الكلي واطلاقه على الشخص من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو للتناسب للمقابلة والتمثيل ولا يخفى عليك ان
كلمة مثل اليد في قولك قبلت زيدا او انسانا وانما قبلت وجهه او ضربت زيدا او انسانا وانما ضربت رجله وهكذا ابن الطالق مراده
في النزاع في ذلك انما هو بعنوان المثل وهذا الكلام يجري في الرقبة والوجه والرأس والجسد واليوم والليل وغير ذلك مما يكون لجزء
ولكل جزء منه يسمى باسم عليحدة ويطلق اسم المجموع على كل منها والتحقيق في الكلام ان الاسامي في الكلي موضوعة للمجموع واطلاقها
على الابعاض مجاز نعم ههنا معنى دقيق فالجنس في حد الاشكال في بعض موارد هذه المسئلة وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل والنهار
ولا الليل خارج منهم فقيل بانه ما بين طلوع الفجر الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل بالاشتراك

باعتبار

وقيل يكون ما بين الطلوعين وسطه والتحقيق عندي القول الاول ولكن اذا كان من شغله من اول طلوع الى الغروب يعمل فيعد
عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صار اجيرا يوم برأ ذمته وكذا لو وقع موردا لنذر وكذا لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس يحسب ذلك
اليوم من ايام اقامته وبيان ذلك لئن هذا من خواص الاضافة لان المضاف اليه حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة وان لم
يعمل حقيقة لانه عمل في اليوم الحقيقي واقامته في اليوم الحقيقي فهذا حقيقة عرفية للتركيب الاضافي ولذلك يقال بت ليلة في دار
وبرا ومنه القدر المتعارف بعد التعشي والجلوس بعده وهو معنى حقيقي وعليه تفرع مقدار المضاجعة في قسم الزوجة وكذلك
في الظاهر فلو قيل فلان ضربني يدا فلا ريب انه حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه وكذلك لو قيل جرح زيد او
جرح يده ورجله ونحو ذلك لكن اذا قيل ابين يده عن جسده لا يتأتى في ان المراد هو جميع العضو الى المنكب لا يقال الى
كفه او ساعده او عضده وكذلك اذا قيل اغسل جسدك يفهم منه تمام الجسد واما اذا قيل جرح يد زيد او جسد زيد او ضرب على
جسد زيد لا يفهم تمامه بل يكفي حصوله في الجملة ولذلك يحسن الاستفهام بانه في اي موضع منه لا اي يد ولا اي جسد وعلى
هذا فاذا قيل اغسلوا وجوهكم فيجب غسل تمام الوجه وكذلك اغسلوا ايديكم لو لم يكن قوله تعالى الى المرافق وكذلك لو قيل امسحوا بوجوهكم
ولذلك اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مع ذكر الباء في كونه مجملا وعدمه ونحن قد تخلصنا عن الاجمال ببيان ان ما تمسكنا
من كون الباء للتبعيض بالنص الصحيح واختلف الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انها مجملة وبينها الخبر من مسح ناصيته
ودليله ان الباء اذا دخلت في محل المسح تعدى الفعل الى الآلة فيستوعبها دون المحل كما في الآية واذا دخلت في آلة
المسح تعدى الفعل الى محله فيستوعبه دون الآلة مثل مسحت رأس اليتيم بيدي وموجب ذلك في الآية مسح بعض الرأس
والبعض يحتمل السدس والربع وغيرهما وفيه ان المراد هو مطلق البعض ومسماه وهو يحصل في ضمن اي الابعاض اختار
فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل لمنعهم مجيء الباء للتبعيض ويقولون انها للالصاق والبعض حقيقة في المجموع
وذهب بعضهم الى القدر المشترك لمجيئها للكل والبعض والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فتعين القدر المشترك وذهب
جماعة منهم بانها للتبعيض مدعين انها اذا دخلت على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض
ولان العرف انما يفهم في مثل مسحت يدي بالمنديل البعض واجيب بالمنع وبان الباء في المنديل للاستعانة والآلة
وهو ينقض ذلك بخلاف ما نحن فيه والحق حجيته للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونفي الاصمعي على مجيئها له في نظمهم ونثرهم
وهو المنقول عن ابي علي الفارسي وابن كيسان وعده صاحب القاموس من معانيه وكذلك ابن هشام في المغني فلا عبرة

بانكار سيبويه وابن جني ذلك مع انه التفت له في الشهادة على الاثبات مقدم ومع جميع ذلك فصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ناطقة بذلك
ان قلت اختلفوا في نحو قوله عليه السلام لا صلاة الا بطهور ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح
الا بولي مما نفي فيه الفعل ظاهرا والمراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان كان الفعل المنفي شرعيا كالصلوة
والصيام او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر وحجتهم على
ما حرره وتوضيحه ان الفعل المنفي في هذه التراكيب ان كان من قبيل العبادات وقلنا بانها حقيقة شرعية في الصحيحة فمعناها نفي
الذات ويمكن حمل التركيب على حقيقته اللغوية لعدم منافاة وجود عامة اركان الصلوة التي يطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بكونها
اسامي للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا القول وح فاذا صح الحمل على النفي كالحقيقة فنحملها عليه اذ المانع عنه لم يكن الا عدم
الامكان باعتبار وجود الاركان في الجملة وقد انتفى اعتبار ذلك على هذا القول فاذا صح الحمل على نفي الذات فيعلم ان ذلك بسبب
كون ما فقد مع تلك الاركان مثل الطهور والفاتحة شرطا او جزءا والا لما صح نفي الذات فعلم بذلك نفي كونهما شرطا او جزءا
ايضا فينتفي الاجمال فلا اجمال وان لم يكن من قبيل العبادات او كان ولم نقل بكونها حقائق في الصحيحة بل بكونها حقيقة في الاعم فان
قلنا بثبوت عرف لهذه التراكيب بان يكون المراد من امثالها نفي الفائدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه
ويعبر عن الفائدة بالصحة اذا كان في مثل العبادات اذ الصحة هو ترتب الاثر وهو مساوق الفائدة وان لم نقل بثبوت ذلك
فالامر مترددة فيها بين ان يكون المراد نفي الفائدة او نفي الكمال واذا تردد الامر بين هذين المجازين فنقول ان نفي الفائدة والصحة
اقرب الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا اقول وكما حققنا في اوايل الكتاب تعرف انه لا حاجة الى اثبات كونها حقيقة
شرعية في الصحة بل يكفي ارادة الشارع من الاركان المخترعة الصحيحة منها ثم ان التمسك باقربية المجاز ليس من باب اثبات اللغة
بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات لكثرة التعارف ولذلك يقال هو العدم اذا كان بلا منفعة والمراد بكثرة التعارف
كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف لا صيرورتها حقيقة فيه ليناقض ما تقدم ولا يتوجه القائل بالاجمال باختلاف العرف في
الصحة والكمال وتردده فيلزم الاجمال والجواب انه ان اريد ان اهل العرف مختلفون في الفهم فبعضهم يدعي ظهور هذا وبعضهم
ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل على ما يفهم وان اريد ان اهل العرف مترددون بمعنى عدم استقرار رأي احدهم
على شيء لتساوي الاحتمالين في كل مورد فلنا لا نسلم التردد وان سلم فهو في بادي النظر واما بعد التأمل فنفي الصحة ارجح لكونه
اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره وان اريد ان الالفاظ مختلفة في الفهم فيفهم من قوله لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال

ومن قوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة وهكذا قلنا ثم نبه الظاهر الذي نفي الصحة والاجماع وساير الادلة هو المخرج عن مقتضى
اللغة في الاول ويظهر حجة المعترض وجوابها مما تقدم بالتامل والظاهر ان المفصل ممن يدعي كون الالفاظ شرعية كلها حقيقة في الصحيحة
الثالث اختلفوا في التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة
الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك وكذا غير لفظ الحل والحرمة من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال وحجتهم اعلية من
استقراء كلام العرب بعيد ان في ذلك المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل من الماكول والشرب من المشروب واللبس من
الملبوس والوطي من الموطؤ وانت خبير بان المقامات في امثال ذلك مختلفة لان الشيء قد يتصف بكونه ماكولا وكونه مبيعا
وكونه مشترى وكذا المشروب فقد يقصد بالخمر الشرب وقد يقصد البيع وقد يقصد الشرى وغير ذلك وكذلك قد يكون الشيء
الواحد مشتملا على اشياء كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم والعروق والمقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون
هو الاستقاء به وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك فارادة النكاح والوطي من الامهات والبنات ونحوهما والقول بان المقصود
منها ذلك لا معنى له الا بارادة بعض الشوان منها نعم مقابلة المرأة بالرجل يصحح ان يقال المقصود المتعارف منها الوطي
واما مع عنوان الام والبنت بدون قرينة على ان ذكره في مقام بيان المحرمات والمحللات من حيث النكاح فمشكل وعوض ذلك
وكذلك الميتة في مقام لم يظهر قرينة على ان المراد بيان الماكولات فان الاستصباح والاطلاء واتخاذ الصابون بالنسبة الى الشحم
فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يكفي ان الاجمال ثابت ولا كلام فيما ظهر من القراين ارادة فرد من الافعال والظاهر ان مراد المنكر
عدم دلالة اللفظ بالذات على شيء مع تعدد الافعال لا في مثل اية التحريم المنادية بان المراد بيان من يجوز نكاحهم من النساء
لا يجوز ولا ريب ان الاجمال فيما لا قرينة فيه ثابت ويمكن دفع الاجمال في امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبيح على الكلام
الحكيم وعراه عن الفائدة واحتج القائل بالاجمال بان التحريم لعين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له لان الاحكام
انما يتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل ولا يرتكب الا بقدر الضرورة
وهي مرتفع باضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فيقع الاجمال واجابوا عنه بمنع عدم الدليل على الخصوصية لان
ما هو المقصود منه في العرف يرجح ذلك اقول وقد عرفت ما في ذلك والتحقيق في الجواب ان ما لم يثبت من الخارج مرجح
المعنى فيحملها على الجميع اذ قد لا يرتفع الضرورة الا بذلك فقوله وهي مرتفع باضمار البعض ممنوع **قانون** المبين نقيض المجمل
وهو ما دلالته على المراد واضحة وهو قد يكون مبينا بنفسه مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم فان افادته لشمول علمه للجميع الاشيا

الاشيا بنفي اللغة لا بشيء خارج ونحو هذا المثنى ما يتراءى العام ظاهرا في الشمول ولكن نعم يحتمل مع انضمام الخارج اليه يصير نصا لكنه
ليس بمقتضى اللغة وقد مر الفرق بين النص والظاهر في محله ما ينفعك هنا وقد يكون مع تقدم اجمال كقوله تعالى اقيموا الصلوة بعد حصول
البيان بفعله والعام المخصص وغيرهما وتسميته القسم الاول بالمبين اما مسامحة واما لانه من باب ضيق فم الركية فان المراد انه
وضعه مبينا والبيان ماخوذ من بان بمعنى ظهر او من البين وهو الفرقة كانه يفرق بين ... وهو اما المراد به فعل المبين وهو التبيين كالكلام
مع التكليم والسلام مع التسليم واما الدليل على ذلك ارباب التبيين والمستعلق التبيين وهو المدلول ومفتاح العلم من الدليل وقد
يتبرأ به البيان مبنيا على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقرب اما القول فمن الله كقوله تعالى صفراء فاقع
لونها تسر الناظرين فانه بيان للبقرة في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول ص كقوله فيما سقت السماء العشر بيانا لمقدار
الزكوة المامور باتيانها واما الفعل فقد يكون دلالته على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين
عدد ايام الشهر وغيره او بغيرها كما بين ص الصلوة والحج بفعله وبيانه بالاركان على ما هو عليه وقد يكون تركا كما لو ركع ص في
الثانية بغير قنوت فانه يدل على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا اما يعلم بالضرورة من قصده او بقوله بان هذا فعلي بيان
للمجمل او امره بان يفعل مشابها لما فعله مثل قوله ص صلوا كما رايتموني اصلي فانه ليس فيه بيان قولي لافعال الصلوة بل احال
على ما فعله في الخارج فظهر ما قد يتوهم ان هذا بيان قولي لا فعلي او بالدليل العقلي كما لو امر بفعل مضيق مجمل وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا
فالعقل يحكم بانه بيان له والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان
البيان بالفعل يوجب الطول فيلزم تاخر البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا انه قد يكون القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تاخير
البيان لو لم يشرع بالفعل بعد امكان الشروع وبعد ما شرع فاذا احتاج اتمامه الى زمان طويل لا يسمى ذلك تاخير البيان عرفا كما
لا يسمون ذلك في القول اذا احتاج الى الزمان المحتاج اليه وثالثا انه لا قبح في هذا التاخير سيما اذا كان اصلح ورابعا ان امتناع تاخير البيان
مع امكان التعجيل انما يسلم قبحه اذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج الفرض **قانون** ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تاخير
بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب ففيه اقوال ثالثها المشهور الجواز وفصل
بعضهم فجوزه في غير ماله ظاهر واما ماله ظاهر كالعام والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان راسا واما مع البيان
الاجمالي فلا باس وربما زاد بعض العامة عدم جواز تاخير البيان في النسخ ايضا فذهب الى لزوم اقترانه بالبيان الاجمالي في
وقت الخطاب بان هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة على عدمه بل جعلوا تاخير بيان الناسخ من

شرائط النسخ لنا على الجواز مط عدم المانع عقلاً ووقوعه في العرف والشرع واما الاول فلما سنبيّن من ضعف ما تمسّك به المانع وانّ المصلحة في التأخير منحصرة في توطين المكلّف نفسه على الفعل ولغرض عليه الى وقت الحاجة وتهيؤه للفعل حتى يكون عليه اسهل بل قد يكون التأخير اصلح لانّ مع قران البيان ربما يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه الى وقت الحاجة سهل واما مع عدم القران فربما يحتمل كون المكلّف به اشقّ مما هو مراد في نفس الامر ويوطن نفسه على الاشقّ والاسهل مع انّ المطلوب منه هو الاسهل وفي صورة قران البيان بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا فرق في ذلك بين الاوامر والتكاليف والحكايات والقصص فما توهّم بعض القائلين بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب مطلقاً من عدم جوازه في الاخبار والحكايات نظراً الى انّه ليس لها وقت الحاجة بل المراد منها التفهيم فان يكون مغرّياً بالخطاب لا وجه له اذ من الجائز ان يكون المراد من الخبر لازم فائدته من ان يعتقد على ما هو ظاهره ثم يكشف حقيقة المراد ويمكن تأخير زمان الاحتياج الى بيان نفس المراد والعلم بامر الخبر وحصول فائدته بذاته من ان يقول فلان مع ضرباً شديداً لاجل تعذيب اوليائه وتشويشهم او لاجل تفريح اعدائه وتحريمهم ثم تبيّن انّ المراد الضرب الشديد واما الثاني فكثير لا حاجة الى البيان اما في العرف فلانّه يصحّ عرفاً ان يقول الملك لاحد من غلمانه قد وليتك البلد الفلاني فاذهب اليه في وقت كذا وسأكتب لك كتاباً فيه بيان ما تفعله هناك وارسله اليك بعد استقرارك في عملك واما في الشرع فمنها قوله تعالى انّ الله يأمركم ان تذبحوا بقرة وهي كانت معيّنة في الواقع والا لما سألوا عن التعيين بقولهم ادع لنا ربك يبيّن لنا ما هي وما لونها ولم يجبه تعالى بقوله لا فارض ولا بكر الآية وقوله فاقع لونها تسرّ الناظرين وقيل انّه ليس من هذا الباب لظاهر قوله تعالى ان تذبحوا بقرة فانّه يفيد التخيير وقوله وما كادوا يفعلون فانّه ظاهر في قدرتهم على الفعل وانّما وقع السؤال تعنّتاً فشدّد الله عليهم ونقل عن ابن عباس انّه لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنّهم شدّدوا على انفسهم فشدّد الله عليهم وفي عيون اخبار الرضا عليه السلام لو عمدوا الى اي بقرة اجزأتهم ولكن شدّدوا فشدّد الله عليهم اقول ظاهر تنكير بقرة يندفع بالقرائن المتأخرة وقوله وما كادوا يفعلون يعني من جهة الثمن الغالي ومن جهة عظم ثمن البقرة فقد روي انّه بلغ الى ملء مسكها ذهباً فارادوا ان لا يفعلوا ولكن الله الجأهم على ذلك وانّما هم هداهم عليه واما قول ابن عباس فعلى فرض تسليمه لا حجّية فيه واما حديث العيون فمعارض بما في تفسير الامام عليه السلام وبما في تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق عليه السلام وغيرهما ومنها قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة مع تأخير بيان تفاصيلها من الاركان والمقدار وشرائط الحرز والنصاب والتخصيص في الزاني بالمحصن واما بيان الفائدة في تأخير بيان ماله ظاهر فيجيء واما وقوعه في العرف والشرع ايضاً فاكثر من ان يحصى ومنها

ومنها اثبات المقدمة في حكمة السارق والزاني وغيرهما وكذلك ملاحظة عموم التكاليف للمخاطبين لبقائهم الى انقضاء الشرائط مع انّ الصائم قد يمرض والحائضة قد تحيض والمصلّي قد يموت بين الصلوة الى غير ذلك واحتجّ المانع مطلقاً اما على عدم التأخير في المجمل فبانّه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم المراد وجوابه منع الملازمة للفرق بينهما فانّ خطاب العربي بالزنجية لا يحصل منه العلم بشيء من اصناف الاحكام وضروب الاقوال حتى انّه لا يميّز بين كونه خبراً او انشاءً امراً او نهياً او ثناءً او شتماً بخلاف المجمل فانّ المخاطب يفهم انّه يريد به احد معانيه المحتملة ويوطن نفسه على الامتثال بايّ منها يتبيّن له انّه مراد ولو في خطاب العربي بالزنجية حصول فهم في الجملة للسامع بقرائن المقام وكان له رجاء تفسيره له فلا نسلّم بطلان اللازم حينئذ واما على عدم الجواز فيما له ظاهر فبما احتجّ به المفصّل وسنذكره ونجيب عنه واحتجّ المفصّل اما في المجمل فبما بيّنّاه فيما اخترناه واما على عدم جواز تأخير بيان ما له ظاهر فبقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من دون نصب قرينة على المراد من دون دلالة له على غير المراد لانّ الاصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقي واما المجمل فلما لم يكن فيه مرجّح لاحد معانيه فيقتصر على ما اقتضاه الوضع الحقيقي واما المجمل فلما لم يكن فيه ويتوهّم بسبب الاجمال الحاصل في الوضع فليس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد في الجملة ايضاً بخلاف الحقيقة المراد منها المعنى المجازي بدون نصب القرينة وبانّ الخطاب وضع للافادة ومن سمع العام مثلاً مع تجويز ان يكون مخصوصاً ويبيّن في المستقبل فلا يستفيد في هذه الحالة به شيئاً والتحقيق في الجواب عن الدليل الاول انّ مناطه لزوم القبح من جهة الاغراء بالجهل وهو قبيح وفيه منع كلية الكبرى لغايته وفي التكاليف الابتلائية كتكليف ابراهيم بذبح ولده وما قيل انّ التكليف انّما كان بالمقدمات وجزعه انّما كان من جهة خوفه من ان يؤمر بعض الذبح بعده لا يليق بجلالة ابراهيم عليه السلام ذلك المدح وقد اشاره الى ذلك والتكليفات الامتحانية في العرف والعادة اكثر من ان يحصى وقد حقّقناه في مبحث تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحة في توطين المكلّف نفسه على ظاهر العموم الى وقت الحاجة او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة ويظهر له هذا الثواب ثم يتبيّن له انّ المراد هو الخصوص او الندب فاي مانع منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لانّه يلزم حيث ينتفي احتمال التجوّز وانتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التأخير مط وقد فرضنا عدمه وما يقال انّ الاصل في الكلام الحقيقة معناه انّ مع فوات القرينة وهو الحاجة في هذا المقام وتجرّده عنها يحمل على الحقيقة لا مط الا ترى انّه لا يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتمّ الكلام وانّه يجوز تأخير القرينة عن وقت اللفظ كما في الجمل المتعاطفة المتعقبة للمخصّص وايضاً قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصّص فكما انّ احتمال المخصّص يوجب عدم الحمل على الحقيقة

حتى يحصل الفحص فلك حينئذ ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك وفيه ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظهور والظن والمدار
على الظنون في مباحث الألفاظ ولا ريب ان احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعد الفراغ من الكلام
بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة وقد صرحوا بان معنى الاصل في قولهم الاصل هو الحقيقة هو الظاهر وما ذكره المجيب في منع اصالة
الحقيقة فهو محقق به وما استشهد به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى آخر الكلام فهو قياس مع الفارق لان وقت تشاغل المتكلم
بالكلام محتمل لان يجعله حال السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك ليس لتفاوت زمان التاخير في الطول والقصر كما
توهم بل لخلية التشاغل وعدم التشاغل في ذلك واما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون اعلام الشارع ذلك
ففيه انه غير مضر لان اعطاء العقل للمكلف رافع للاغراء بالجهل ودلالته قرينة على ارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان
بل كل منهما الآخر ومع عدم تعقل المخاطب فلا ريب في قبحه الا ان لا يتعقل العموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو ايضا
كاف في عدم الاغراء ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب
ويلتزم فيه الاغراء ويمنع قبحه كما مر واما تجويز اسماع العام المخصص بالدليل السمعي فلا دخل له بما نحن فيه اذ العام ان كان
مما خوطب به المخاطب من لسان الشارع مواجهة مريدا افهامه والعمل على مقتضاه فعلا او تعليما للغير فيجري فيه ما سبق من عدم جواز
تاخير بيان المخصص عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فتاخيره فيلزم الاغراء جزما لانه يحمله على الظاهر فالتحقيق في الجواب
منع قبح ذلك الاغراء حتى يبين المخصص اما بذكره له وقت الحاجة او احالته على راو او مجتهد او كتاب او اما لم يكن السامع ممن
يراد فهمه للخطاب كالعجمي القح والعاجز عن البحث فهو ليس بمخاطب بذلك حتى يترتب عليه احكام الخطاب بل هو مخاطب بالاخذ عن
العالم ولكنه يفهم الخطاب لكنه لا يحتاج العمل به واما اذا كان العام من باب الادلة الواردة من الشارع لا من باب الخطاب كما هو
لك بالنسبة الى زماننا على ما هو الحق من اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فان الكلام في لزوم الاغراء
وقبح الخطاب فها هنا هو العمل بمقتضى هذا العام الذي رأيناه او سمعناه مع ما يقتضيه ساير الادلة التي لم نعثر عليها
في الاصول يقينا او ظنا لا خصوص العام وهذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصص في الاصول فهنا يناح الجهد نفسه
من مجموع الادلة ولا اغراء في هذا الخطاب فليس من باب الخطاب بالالفاظ وارادة غيره ايضا وهذا الغرض الحاصل في زماننا الان
هو ايضا قد يحصل في زمن الشارع ايضا اذ ليس كل احد في زمن الشارع يسمع الخطابات شفاها عموما كان او خصوصا بعنوان
ان يراد منه فهمه والعمل به بل الائمة كانوا يقررون اصحابهم على العمل بما يفهمون من الجمع بين اخبارهم وفهمهم

وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وبمذاهب العامة وبسنة النبي وغيرها فالكلام في انه ح ان يكون العام باقيا على
عمومه ام لا في غير محل الخطاب الشفاهي وما في معناه غير الخطاب بالعام المخصص شفاها مريدا به الافهام مع عدم اسماع مخصصه وما
نحن فيه من قبيل الاول وما ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما بون بعيد هذا مع ان الشيوع والغلبة في التخصيص زاحم اصالة الحقيقة
في العام وذلك لا يوجب تاسيس القاعدة التي بني عليها الامر وهو ان مجرد احتمال التجوز يوجب التوقف عن الحمل على الحقيقة
مع انا قد اشرنا في مبحث البحث عن المخصص ان البحث عن المجاز معنى والبحث عن المعارض معنى آخر ولزوم التوقف عن العمل بالدليل
حتى يتفحص من معارضه عاما كان الدليل او غيره من الظواهر مثل الامر والنهي غير التوقف عن حمله على اصالة الحقيقة حتى يعلم
عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف الذي اورده المجيب من باب الاول لا الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه ان المنسوخ
لا بد ان يكون ظاهرا في الدوام وان كان من القرائن الخارجة لا من دلالة اللفظ والحقيقة فبعد مجيء الناسخ يعلم انه غير مراد
ومن هنا احتاج بعضهم الى القول بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان اجمالا وهو بط واما الجواب عن قولهم في الخطاب بما لا افادة اخرى فيه
اولا فمنقوض بتاخير بيان المجمل وثانيا بان الافادة حاصلة من العزم والتوطين على الامتثال تتمة قد عرفت وجوب البيان في المجمل قالوا
البيان انما يجب لمن اراد افهامه الخطاب دون من لا يريد افهامه للزوم التكليف بالمحال لولاه في الاول دون الثاني ثم الاول قد
يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلاة وقد لا يراد منه الا معرفته المضمون لارشاد الغير كما في
الحائض له والثاني قد لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب ايضا كالعام بالنسبة الى مسائل الحيض وقد يراد منه فعله كالعبادات
بالنسبة الى العوام ومسائل الحيض بالنسبة الى النساء فان وظيفتهم الاخذ عن العالم تذنيب قد عرفت معنى الحقيقة في اقسام المحكم وثبت
على معنى المؤول ايضا ونقول هنا ايضا الظاهر ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ التي لها معنى حقيقي
اذا استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية او شرعية او غيرهما ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما اشرنا
اليه سابقا واما المؤول فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت التعريف الصحيح منه فزد عليه لقرينة
مقتضية له والقرينة اما عقلية مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثل يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء واما لفظية
كما في آية الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات
فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون فالآية رد عليهم وردع عما اعتقدوا انه ص يجور في ذلك بل انما بصره
في مصرفه وثمرة ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف واحاطتهم وربما يكون القرينة منفصلة مثل الاخبار المفصلة بالسنة

والاجماع وغيرهما وان شئت جعلت المجازات كلها من باب المرسل بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء قارنها القرينة او
فارقها فمع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة ظ ومع قطع النظر عن القرينة ماؤول وهو بعيد والتحقيق ان ينفي ان المجاز ما
اقترن بالمجاز القرينة الدالة على خلاف ما وضع له والاول ما لم يقترن به وعلى هذا فاليد في الاية ليست بمجاز بل هي ظاهرة
في معناها الحقيقي عند عامة العرب محمول على خلاف ظاهرها عند اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل هو العقل وعلى هذا
فظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا يرمي ويد الله فوق ايديهم وعلى هذا فاكثر المحتملات التي لها ظ وتاخر بيانها عن وقت
الخطاب ماولات وكذلك العمومات المخصصة بما هو منفصل عنها واطلق عليها المجاز توسعا فان احتمل خلاف يكون القائل مرادا
منها حين التكلم ما ظهر ارادته اخيرا ونصب قرينة عليها حين التكلم بها قد خفيت علينا ولا يجوز ارتكاب التاويل الا مع
تعذر الحمل على الظ بان يتفق عليه دليل يرجح على ظهور اللفظ وكما ان الراجح متفاوت في مقدار الرجحان فالمرجوح ايضا
متفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها ابعد واما ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه وتفاوت القرب والبعد انما يكون
بسبب تفاوت افهام الناظرين وانظارهم وتفاوت القرائن فربما يكون عند احدهم ظاهرا وعند الاخر مؤولا وبالعكس وقد ذكر
الاصوليون اقسام التاويل وقريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية امثلة لا فائدة في التعرض لها والكلام عليها **الباب
السادس** في الادلة الشرعية وفيه مقاصد **المقصد الاول** في الاجماع **فاعلم** ان الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص
يدل على حجية مورده واختلف العلماء في حده ولا فائدة في ذكر ما ذكروها وجرحها وتعديلها فلنقتصر على تعريف واحد بناء
مذهب العامة ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة **اما الاول** فهو انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار فقيد
الاجتهاد لعدم اعتبار وفاق العوام وخلافهم والتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون بحجية اجماع ساير الامم دون انقضاء ادلتهم
ذلك واما الشيعة فيلزمهم القول بالحجية لان حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم وهو لا يخلو عنهم زمان دون
زمان واما ما ذكر العلامة في اول نكاح القواعد وغيره من ان عصمة الامة من خواص نبينا صلى الله عليه وآله فقد نقل المحقق البهائي عن والده عن
مشايخه ان مراده العصمة من المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الديني لاخراج ما ليس منه من العقليات
المحضة والديني اعم من الاعتقادي والفروعي وقيد عصر من الاعصار لعدم اشتراط اجماع ما مضى وما ياتي والا فلم يتحقق لعدم
اجماع **واما الثاني** فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن راي المعصوم ع فقد يوافق ذلك مع ما حده العامة به وقد يتخلف عنه
فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع يظهر موافقة المعصوم ايضا لعدم خلو العصر عن معصوم عندهم

عندهم او لان من اتفاق جميعهم يحصل العلم بانه ماخوذ عن رئيسهم ثم ان اصحابنا متفقون على حجية الاجماع ووقوعه موافقا لاكثر
المخالفين ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان العلم به ومنهم من انكر حجيته والكل ضعيف وادلتهم سخيفة وسنشير
اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في مدرك حجية الاجماع وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات
الثلثة ولما كان مدرك حجية يختلف بالنسبة الى المذاهب العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة
اما الخاصة فاعتمدوا في ذلك على كشفه عن راي المعصوم فلا حجية في الاجماع عندهم من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن راي
رئيسهم المعصوم ولهم في بيان ذلك وجوه ثلثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم يقولون اذا اجتمع علماء الامة على قول
فهو قول الامام المعصوم القائم بعده لانه عين جملة الامة ورئيسها فاذا ثبت اجتماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم فان قيل ان
علم انه قائل بما قال ساير الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاق سايرهم فالمعتمد هو قوله والا فكيف يثبت انه موافق لهم قلنا الفرق
بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا انما هو في العلم الاجمالي وما علم قوله فيه بالتفصيل فالكلام فيه هو ما ذكرت وذلك من باب كلية
الكبرى في الشكل الاول فان العلم بالجسمية في ضمن قولنا كل حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور
كما اورده بعض المتصوفة على اهل الاستدلال وبهذا يندفع الشبهة التي اوردوها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين
في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم امكان لقائهم فان العلم الاجمالي مما يمكن حصوله بلا شك وريب كما في ضروريات
المذهب وسيجي تمام الكلام وبالجملة مناط هذا التقرير في حجية الاجماع انك اذا علمت بالعلم الاجمالي ان جميع امة محمد ص متفقون على كذا وكلما
كان كذلك فهو حجة لان الامام في جملتهم فهذا حجة وهذا هو السر في اعتبار هؤلاء وجه تشخيص مجهول النسب في جملة المجمعين لينا مع العلم
الاجمالي ولو بدل لوا اعتبار وجه مجهول النسب بعدم العلم باجمعهم تفصيلا لكان اولى ولعلهم ايضا يريدون بمجهول النسب ذلك وحاصله
فرض امكان صورة يمكن القول بكون الامام فيهم اجمالا لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق جميع الامة فيتم
المطلوب وكذا ان خرج منهم بعض من يعرف شخصه ونسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن الانصاف انه على هذه الطريقة
لا يمكن الاطلاع على الاجماع في مثل زماننا الا على سبيل النقل وان قال بعضهم ان المراد من موافقة الامام موافقة اقوالهم
لا دخول شخصه في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الامام المنتظر وثانيها ما اختاره الشيخ في عدته بعدما وافق القوم في الطريقة
السابقة والظاهر ان له موافقة من اصحابنا ايضا ممن تقدم عليه وممن تاخر في هذه الطريقة وهو انه اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا
من الاخبار المتواترة من ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط

على الناس امورهم ويظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يكن العلم بالطريقة الاولى كما اذا وجد في الامامية قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف خلافه
ولم يعرف له
ولكن لم يعرف مع ذلك ايضا كونه قول الامام ومختاره فنحن اما نعلم انه قول الامام ومختاره لانه لو لم يكن كذا لوجب عليه ان يظهر
القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق ويظهر منه ذلك في مواضع وبعض عباراته في العدة هو هذا اذا
ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول
وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب ان يظهره والا لكان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه
وقد علمنا خلاف ذلك وحقق قبل ذلك في مقام آخر وهو فيما لو اختلف الامامية على قولين لا يجري فيهما التخيير كما لو وجب ذكرنا
مثلا وكان احدهما قول الامام ولم يشاركه احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على انه باطل فمتى اتفق ذلك وكان على
القول الذي انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك لان ما هو موجود من الكتاب
والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه يجب على النجم الذي فرضه من الكتاب والسنة
المقطوع بها وجب عليه الظهور واظهار الحق واعلام بعض امنائه حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة يدل على صدقه
والا لم يحسن التكليف وقد اورد بعض المحققين بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان يظهر القول وان لم يعرف العلماء انه امام بل يكفي
قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك ايضا بل يكفي وجود رواية من رواياته صلى الله عليه وآله بنا؟ والدال على خلاف ما اجمعوا وفيه نظر اذ مناط كلام الشيخ
ليس لزوم الاجماع على الباطل لو كان باطلا وجب على الامام دفع ذلك وهذا يتم بنقض الاجماع ولو كان بوجه مخالف بل مناط كلامه في
لطفه الداعي الى نصب الامام اوجب ردع الامة عن الباطل وذلك لا يتم الا بايجاب ردعهم فلما لم يظهر ذلك علم انه راض
على ما اجمعوا عليه والتحقيق في الجواب منع ذلك وانما الواجب على الامام نصبه والواجب عليه الابلاغ والردع عن الباطل ان لم يمنعه
ولم يجب حكمة في غيبته واستتاره لا مطلقا وبهذا رد هذا القول السيد لم نتفق ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره
فكلما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا
به وادى الينا الحق الذي عنده وحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي في التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف آخر
وعدمه منا هذا مع ان انتفاء خلاف مقتضى اللطف في التبليغ موجود الى غير النهاية والاقوال المختلفة في غاية الكثرة مع تعطيل الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود وقد يجاب عن وجه الاختلاف في الاقوال بانهم اوقعوا الاختلاف وجوزوه
لما علاجه وهو وان كان كذلك في الغالب لكن بعض الاختلافات الذي لا يمكن فيه ذلك لا يتم ما ذكره بل لا يتم في الغالب ايضا كما سيجيء

سيجيء وقد يتمسك لطريقة الشيخ ردا على الجواب الذي ذكرنا من ان عدم انكار الامام المخالفة لعله كان لاجل التقية او لمصلحة بان هذا الذي
يذكر العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة وبان ذلك بناء على كون تقرير المعصوم حجة فحينئذ تقرير
الشيعة على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت ابقائهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيجب الطلوع ثم يمكن
يمكنه ردع
ردعهم بان يظهر بعنوان المجهول النسب ويلقي الخلاف بينهم ويبين ولا يكفي في ذلك وجود رواية او مجتهد معروف مخالف لانهم
لا يوجب ردعهم كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم الرواية الشاذة والقول النادر واما عدم ردعهم في المسائل الخلافية وعدم
الخلاف بينهم فلانه راض باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين مع انهم اوقعوا الخلاف بينهم فظهر منه في الخلافيات انه راض بحكم طرفي
النقيض لمجتهد وبالآخر لمجتهد آخر واما فيما اجمعوا عليه فليس الا رضاه بشيء واحد فلا يجوز مخالفته اقول فرق بين بين الحكم لا
على نصب الامام وعلى افادة جميع الاحكام سيما اذا التسبب لعدمه المكلفون فلا يرد نقض العامة وليس هنا مقام بسط الكلام بهذا
سيما في سائر الفروع واما كون تقرير المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا علم الاطلاع عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه
ثم واما رضاه على معتقدهم فهو لا ينافي جواز مخالفتهم بدليل دل لمن تأخر عنهم على المخالفة اذ ذلك ايضا من باب الرضا باجتهادهم
على بقاءهم ؟
في حال الاضطرار كما هو في الخلافيات اذ ليس غالب فتوى من الاقوال المخالفة حديث او آية بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف
من قياس ونحوه خطأ وغفلة ومع ذلك نقول بان الامام راض باجتهاده وبتقليد مقلده له فلعله راض لهؤلاء ايضا لكونه من جزاء القوم
ولا مانع من مخالفتهم اذا دل دليل عليه لمن بعدهم الا مخالفتهم للشهرة وهذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة الشهرة ثم لا يمكن
ان يثبت دليل يترجح على الشهرة وهو ثم لم يقم عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مرادك والعلم برضاء الامام بذلك
بالخصوص من حيث هو لا من حيث انه ايضا من الاجتهادات المعتبرة واما ردعهم بعنوان المجهول النسب فيجوز رضا الامام
باجتهاد المجتهد وعمل المقلد له كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد الخاص الذي اجتمع عليه جماعة ورضا على
الاجماع لا يسلم الا من جهة كونه اجتهادهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم اذا ادى دليل الى مخالفتهم مع
ان جريان ما ذكره في مثل زماننا في غاية البعد بل لا وجه له نعم يمكن تتميم هذه الطريقة فيما لو اجتمع الطائفة على فتوى وعلم
موافقة الامام لهم وكذا على قولين او ثلثة بالاخبار مثل قوله ص لا تجتمع امتي على خطأ ونحوه بان يقول لا يجتمع جميعهم
على الخطأ فلو كان ما اجتمعوا عليه خطأ لوجب على الامام ردعهم عن الاجتماع ويلزمه الاكتفاء بمجرد القائل بالخلاف وتمام
الكلام في اثبات ما اختاره ودلالة الاخبار وحجيتها سيجيء الكلام فيها مع ان مدلولها المطابقي نقيض الاجماع كما

الأمة ومع عدم العلم بقول الامام يخرج عن مدلولها ومالكنا ما اختاره جماعة من محققي المتأخرين وهو انه يمكن حصول العلم برأي الامام
من اجماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم وكذلك يمكن العلم برأي الرئيس بملاحظة اقوال اتباعه فلو
فرض ان فقيها له تلامذة ثقات عدول لا يروون الا عن رأي فقيههم ولا يصدرون الا عن معتقده فاجتمعوا على فتوى
من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالفة لاحدهم فيه يمكن حصول العلم بذلك بانه رأي فقيههم فكذلك يمكن العلم بفتوى جمع
كثير من اصحاب الائمة من فقهاء زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معوية العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء
الثقات العدول وامثالهم من دون ظهور مخالف منهم لنا ذلك فتوى امامهم ومعتقده وطريقة ذلك هو الحدس والوجدان
وهذه طريقة معروفة لا يجوز انكاره فاذا حصل العلم بذلك بمعتقد الامام فلا ريب في حجيته بل يمكن ان يدعى ثبوته في امثال زماننا
ايضا بملاحظة تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك انه اذا افتى فقيه عادل ماهر بحكم فهو بنفسه يورث ظنا بحقيته وانه ماخوذ من امامه واذا
ضم اليه فتوى فقيه اخر مثله يزيد ذلك الظن واذا انضم اخر واخر حتى اتحد عشرا وبهم بحيث لم يعرف له مخالف فيمكن حصول العلم بانه
رأي امامهم واذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات الاخر مثل ان جمعا لم يذكروه في كتبهم الا مذهب اصحاب علمائنا وجمعا منهم نقل الخلاف
فيه وبعضهم ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر مخالف بل واذا رأى بعضهم او جماعة منهم ذكر في كتابه انه اجماعي فيزيد ذلك الوضوح
وضوحا واذا انضم الى ذلك كون الطرف المخالف مدلولا عليه باخبار كثيرة صحيحة السند فيزيد وضوحا اكثر مما مر واذا انضم
الى ذلك عدم ورود خبر في اصل الحكم او ورود خبر ضعيف غير ظاهر الدلالة فيتضح غاية الوضوح فاذا انضم الى ذلك ملاحظة
اختلاف مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم في اكثر المسائل وقلما يوجد خبر ضعيف الا وبه قائل وملاحظة غاية اهتمامهم في
الخلافات ولو كان قولا شاذا نادرا بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهد لا
سيما تقليد الموتى وان كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر فلا ريب لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجماع
هو كونه رأيا لامامهم ورئيسهم الواجب الطاعة على معتقدهم سيما ولا يجوزون العمل بالقياس والاستحسان والخروج عن مدلول
المنصوص وخصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة العقلية مما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف من جهة تخريج المناط
بالمناسبات الذوقية واستنباط العلة بالترديد والدوران ونفي الفارق ونحو ذلك لكان هذا مكابرة صرفة لا ينبغي
منكره الجواب بل الظاهر ان مدار كل من يدعي الاجماع من علمائنا المتأخرين على هذه الطريقة ولا يتفاوت فيه زمان الغيبة والحضور مع ان
اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس احد الضرورة كما هو صرح في ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلاة والخمس مع اجلين وجلية

وجلية المستقين فيجوز حصول العلم احدا باليقين بالنظر ايضا وكما انه يجوز ان يصير بعض احكام الشرع من الامام بديهيا للشيعة والعيان بحيث يحصل
لهم العلم بالبديهة بتدوين محدثيهم ومذهب امامهم بسبب كثرة التظافر والتسامع فكذا يجوز ان يصير بعض احكامه يقينيا نظريا للعلماء
بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاويهم في الدين والمذهب في الغالب في الضروريات مسبوق باليقين النظري فكيف لا يمكن حصول المسبوق
بدون حصول السابق وبالجملة فعلى هذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجتماع طائفة دال بنفسه او مع انضمام بعض القرائن الاخر على رضا
المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رأيه فلا يضره مخالفة بعضهم ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص الامام فيهم ولا قوله
فيهم ولا يتفاوت الامر زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر في تعريف الاجماع ايضا بل يجوز انضمام عصر
اخر في افادة القطع فان قلت اشتهر ذلك لا يكون الا في ضروريات الدين او المذهب قلت ان كنت من اهل الفقه والتتبع فلا يخفى
لك القول بذلك وان لم تكن من اهله فاستمع لبعض الامثلة تهتدي الى الحق فنقول لك فقل اي ضرورة دلت على نجاسة العرق
من الجلال بالخلافات بمقدار رأس الابرة من البول فهو يعرف ذلك العوام والنسوان والصبيان وهل يعلم ذلك العلماء الا من جهة الاخبار
المتواترة مع انه لم يرد به خبر واحد فضلا عن المتواتر فان قلت انهم قالوا في ذلك هذا القول من غير دليل فقد جفوت عليهم جدا وان قلت
وعلمه غير الاجماع من اية او عقل او غيره فات به ان كنت من الصادقين والا فاعتقد بان الدليل هو الاجماع بل مدار العلماء في جميع
الاعصار والامصار على ذلك وافقنا المنكرون على ذلك من حيث لا يشعرون بل لا يتم مسئلة من المسائل الفقهية من كتاب الطهارة الى الديات
الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا كان او مركبا فانظر اليهم يستدلون على نجاسة ابوال وارواث ما لا يؤكل لحمه مطلقا بقوله عليه السلام اغسل ثوبك
من ابوال ما لا يؤكل لحمه مطلقا مع ان ذلك ليس مدلولا مطابقيا للفظ ولا تضمنيا ولا التزاميا اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة ولخروج
غير البدن وغيره من الملاقيات الماكولة والمشروبة وغيرهما وكذا البول غير الروث الى غير ذلك من المخالفات فليس فهم النجاسة الشرعية
منه الا من جهة اجماعهم على ان العلة في هذا الحكم هو النجاسة وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد ولا البول والروث
وكذا غيرهما من المخالفات وكذلك في مسئلة نجاسة الماء القليل لكن من يستدل على التنجيس فيستدل ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسات
وبعض المياه الخاصة كالكلب والماء الذي ولغ فيه في اناء ولكن من يستدل على الطهارة يستدل ببعض اخر يختص ببعض النجاسات
وبعض المياه كالجرو والميتة والقربة من الماء مع ان في الخبر الاول يفهم النجاسة من الامر بالصب والنهي عن الوضوء ومن الثاني
جهة الامر بالتوضؤ ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهي عن التوضؤ ومع ذلك لم يفعلوا بالعمل بالروايتين ولم يجوزوها
على حالها مع عدم التعارض بينهما وليس ذلك الا للاجماع المركب وعدم القول بالفرق بين المسئلتين وليت شعري من

نكر حجية الاجماع او امكانه و وقوعه او العلم به باي شي نعتمد في هذه المسائل فان كان يقول افهم ذلك من اللفظ فمع انه مكابرة و فرار

وخروج عن اللغة والعرف فلم لا يعرف يفهم فيما لو امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المراة ويفهم من قوله اغسل ثوبك وبدنك

قوله غسل وجوبه عليها وبالجملة لو اردنا شرح هذه المقامات وايراد ما ليس فيها مناص عن الاحتجاج بالاجماع لبسطنا او مركبا

ارتكبنا جيان المعسور او المحال وفيما ذكرنا كفاية لمن كان له دراية ومن لا دراية له لا يفيد الف حكاية ثم لا باس ان نجدد الكلام

في توضيح ما هو المرجع لرفع الاشكال و نقول لكن طريقة احد منها سبب فبعضها ما يقع به البلوى ويحتاج اليه الناس في كل يوم او في غالب الاوقات

كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوة الخمس وامثال ذلك فذلك بسبب تكرره وكثرة التسامع والتظافر بين اهل هذا الدين والملة

يصير ضروريا يحصل العلم به لكل منهم و لكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او يومين او ازيد فيحصل له العلم

بان هذه الطريقة من رئيسهم والعمدة فيه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول من دون منكر في ذلك ومخالف لهم او منكر لا يعتد به لندرته

او ظهور نفاقه وعناده فهذا يسمى بديهي الدين ودون ذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى البلوى التي لا يحتاج اليها جميعهم ولكن علماء

الامة وارباب افهامهم المترددين عند ذلك الخبر والرئيس الذين هم الواسطة بينهم وبينه غالبا يتداولون هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط

المسائل او لرجوع من يحتاج في هذه المسئلة المرجع بهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة وتسامعهم بينهم من دون انكار من احد

على الاخر العلم بانه طريقة رئيسهم فكما في البديهي ليس وجه حصول اليقين الا التسامع والتظافر بدون انكار منكر مع ملاحظة اتفاقهم

العادة ذكر المخالفة لو كان هناك مخالف وكذلك في الاجماع الوجه هو ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في العصر مع كون العادة

قاضية بذكر الخلاف لو كان فوجه المخالف لو فرض في عصر التتبع وحصول الحدس فهو من باب النادر الذي ذكرنا في الفرض بان يكون بحيث

يثبت عندهم غفلته وخطاؤه من اجل شبهة او لم يقفوا عليه داواء حيها دهم وسعيهم الاعتماد على حدسهم الذي استقر عليه رايهم

اذ لا ننكر احتمال الخطاء في مدعي الاجماع كما نحققه فيما بعد وبالجملة فكما يمكن حصول العلم بضروريات الدين من جهة تسامع وتظافر العلماء والعوام

والنسوان فكذلك يمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع العلماء وتظافرهم وهذا نسميه اجماعا ونظير ذلك في المتواترات موجبه فان التواتر

قد يحصل من دون طلب و تتبع كما لو جاء الالاف رجعن من مكة واخبروا بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء والنسوان والصبيان

وقد يحتاج في ذلك الى تتبع واعمال روية كقوله ع انما الاعمال بالنيات على ما ذكروه فان اليقين بكون ذلك قول النبي يحصل للعلماء

بل بعضهم لاحتياجه الى معرفة الوسائط وتعددها بالعدد المعتبر في كل طبقة فهناك يلاحظ الكثرة الرواة والنقلة وثمة اكثر المتقنين

والقائلين والعاملين ولنرجع الى بيان مدرك الاجماع على طريقة العامة وهو من وجه وليعلم اولا انه لا اجد دونه في

في التعرض المقام في ادلتهم الى افادتنا على حجية الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم اذا ثبت فلا ريب انه حجة عندنا ايضا ولكن نعرض

لذكر ادلتهم والكلام فيها لوجهين احدهما بيان نفس الامر والثاني اظهار ان ما تشبثوا به في وجه حجية الاجماع لا يمكن ان يعتمد عليه

فيظهر لكل ما يعتمدون في اثباته على الزاما عليهم بعد بطلان المستند ومن ذلك احداث مذاهبهم ودينهم فنحن نلزمهم من جهة

عدم حجية الاجماع ان كان مستنده ما ذكروه على معتقدهم الزاما او بمنع تحقق الاجماع المصطلح فيما يفرعونه في مذهبنا

سواء سلمنا مستندهم فيه ام لا مع ان حجية الاجماع عندهم ليس بوفاقي بل انكره النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم

وبعضهم انكر امكان وقوعه وبعضهم العلم به ولكن جمهورهم على حجيته وان اختلفوا ايضا في انحصاره باجماع الصحابة او اهل

المدينة وعدم الانحصار ويستدل القائلون بالحجية بوجوه من العقل والنقل من الايات والاخبار ونحن نقتصر على ما هو اظهر دلالة

منها فاما الايات فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الاية

فانه تعالى جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول ص ولا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول وفيه ان الوعيد على المجموع

من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة الرسول ص كافية فيه مستقلا فلا حاجة الى ضم غيره ففيه انه لا يلزم متابعة غير سبيل

غير مستقل بذلك حتى ينضم الى مشاقة الرسول فلا يتم الاستدلال والتمسك باصالة الاستقلال في كل منهما وان الاصل عدم الانضمام

كل منهما الا الاخر ربط لفهم العرف الانضمام في مثل قولك من دخل داري وجلس فله درهم مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه

وهو تبين الهدى معتبر في المعطوف والهدى في المعطوف هو دليل الاجماع فلم يثبت حجيته وايضا سبيل المؤمنين ليس على حقيقته

ومن اقرب مجازاته دليلهم وهو مستند الاجماع لا نفسه هذا جملة ما ذكروه في هذا المقام وقد اطنب الاصحاب في هذا المقام بالايراد

الايراد والاوجه ان يقال المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو ما صاروا به مؤمنين ويرد عليها ايضا ان مفهوم اتباع

غير سبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم تهديد ووعيد على تارك المتابعة راسا لا يقال

ان ترك المتابعة راسا هو متابعة غير سبيل المؤمنين لانا نقول المتابعة امر وجودي كحصول التبع والمفروض انتفائه

ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان وسط كل شي عدله وخياره في اللغة فمن عدله الله

يكون معصوما عن الخطاء فقوله حجة وفيه ان ذلك يستلزم عدم صدور الخطاء عنهم مطلقا وهو باطل وما يقال ان ذلك اذا اجتمعوا

لا مطلقا ففيه انه تقييد بلا دليل وتخصيص قبيح مع ان التعليل بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم

لا المجموع من حيث المجموع فكذلك الامة مع ان المراد بالشهادة في الاخرة كما ورد في الاخبار فهو انما يستلزم العدالة عند الاداء

الا بطلان طريقتهم

المؤمنين

[illegible]

لا التجمع فلا يجب عصمتهم في الدنيا واما في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجية قولهم فالآية مشابهة لها لا انه فان دل
ان يقول المراد بهم مختار للحكم في تفسيرها ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فان مفهومه عدم وجوب
الرد مع الاتفاق وفيه ان عدم وجوب الرد اعم من ان يكون بجواز العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان من اجل ان عندهم كان منهم
ما يكفيهم من الدليل على مطلبه من عقل او نقل مع ان التعميم للجميع في قوله ان تنازعتم وردوا افرادي لا المجموع كما لا يخفى وسيجي ان بعض العامة استدل
بهذه الآية على عدم حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى واظهرها دلالة هو قوله لا تجتمع امتي على الخطاء
وفي لفظ آخر لم يكن ليجمع على خطاء ومنها قوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك وفيه اولا منع صحتها وتواترها بل اخبار
آحاد ولا يمكن التمسك بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي جعلوا دينهم عليه فضلا عن فقههم ولم يثبت دلالتها على القدر المشترك على
سبيل القطع بحيث يفيد العلم وثانيا منع دلالتها اما اولا فلان الظاهر من الاجماع هو التجمع الارادي لا محض حصول الموافقة اتفاقا
فلا يثبت حجية جميع الاجماعات اذ لا يتوقف تحقق الاجماع على اجتماع آرائهم على سبيل الاطلاع كل منهم على راى الآخر واختياره موافقة
الآخر وتبعيته بالاجماع المركب او بعدم القول بالفصل دون غيره وهذا واضح الا ان يقال ان مرادهم اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا
وبه يبطل السلب الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا ان اللام في الخطاء للجنس لما حققناه سابقا في محله من انها حقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم
على جنس الخطاء وقد يحصل بان يختار كل واحد من الامة غير خطاء الآخر وذلك يوجب عصمتهم ولا يقولون به فهذا من ادلة الشيعة على
القول بوجوب الامام المعصوم والعجب من المخالفين حيث قالوا بمقتضاه من حيث لا يشعرون نقله المحقق البهائي عن صاحب المعالم
وهو نسبه فيه الى اكثرهم وسيجي في مسئلة تعاكس شطري الاجماع الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول بجنسية اللام بان
يقال يفهم اتحاد الفرد من لفظ الاجماع لان لفظ الخطاء فيكون المراد لا يجتمع امتي على جنس الخطاء بان يختاروا فردا منها كالزنا مثلا
فما اجتمعوا عليه فهو صواب وهو تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني فيصير من باب النكرة المنفية مفيدا للعموم لكنه
ايضا معنى مجازي للفظ وايضا الظاهر من اللفظ سيما على القول بكون الاجماع بمعنى التجامع الارادي ان اجتماع الامة لا يكون على ما هو
خطاء لا ان ما اجتمعوا عليه يعلم انه ليس بخطاء فظاهره الاول ان المعتبر في الخطاء كون خطائه ثابتة قبل الاجماع فالغرض نفي اجماعهم
على ما هو خطاء عندهم لا ان ما اجتمعوا عليه يكشف عن انه صواب وليس بخطاء وان فلا يكون الالفاظ اسامي للماهيات النفس الامرية
واي اصرار في هذه الرواية وما في معناها ظاهرة في مذهب الامامية من لزوم معصوم في كل زمان ويؤيده ايضا ما رووه من قوله
لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يقوم الساعة وهو ايضا يفيد ان نفيه عن اجتماعهم على الخطاء انما هو لاجل انه لا بد ان

يكون طائفة من امته على الحق كما نبه عليه بعض المحققين فهو هو ما يقوله اصحابنا من وجوب دخول المعصوم في الاجماع حتى يكون حجة فيلزم
المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو من اجل ذلك كما يقوله اصحابنا لا لانه اجماع من حيث انه اجماع واما قوله لم يكن الله
ليجمع امتي على خطاء ففيه ما فيه من اكثر ما مر من القدح في السند والدلالة ان ظاهرها معقول عندنا ولا يصدر منه القبيح عز شانه لكن
لا يمنع صدوره عن الخلق ويظهر الكلام في الباقي مما مر واما الادلة العقلية التي اقاموها على ذلك فاقربها ان العلماء اجمعوا على القطع بتخطية
المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع وهو القطع بتخطية المخالف
للاجماع في الشرع بمجرد تواطؤ ظني بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء
المخالف للاجماع حقا وهو يقتضي حجية ما عليه الاجماع وهو المطلوب واجيب اولا بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود
على ان لا نبي بعد موسى ومثل ذلك ورد بان اجماع الفلاسفة من نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير واما في الشرعيات
فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتمييز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لآحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة
لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا فيه من العدد والتحقيق وقد يعترض بانه لا حاجة في هذا
الاستدلال الى توسيط الاجماع على تخطية المخالف لانه لو صح لاستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه ويكون بان كل
المجمعين المعتبرين اتفقوا قاطعين على خطاء مخالفهم بل ربما يكون حكم كل منهم ظنيا مستندا الى امارة لكنه يحصل لنا القطع بالحكم عن
اتفاق الكل ولذلك قال في الاستدلال اجمعوا على القطع بتخطية المخالف لم على تخطية المخالف واعترض عليه ايضا بانه مستلزم للدور
لانه اثبات للاجماع بالاجماع ورد بان وجود هذا الاجماع انما هي دليل على حجية الاجماع لاستلزامه ثبوت امر قطعي يدل عليها كما
ان حجية الاجماع موقوف على وجود هذا الاجماع انما هي وجود هذا الاجماع انما هي لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته على وجود
قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا الدليل والاعتراضات اقول ان كان مراد المخالفين ان حجية
الاجماع هو حجية من حيث هو اجماع كما هو لازم طريقتهم بل صريح اكثرهم فلا يتم الاستدلال لان مرادهم ان كان من العلماء المجمعين
على القطع بتخطية المخالف للاجماع علماء الامامية ايضا ومن الاجماع الذي يخطئ مخالفه ما اشتمل على الامام المعصوم فلا ريب في حجية ما ذكره
ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا ينفعهم وان كان ان يعلم دخول المعصوم او علم خروجه عن الاجماع الذي يخطئ مخالفه فلا
اجماع جميع اهل الحق الامامية على القطع بتخطية مخالفه وبدونه يمنع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية على القطع بتخطية
المخالف وان لم يعلم دخول المعصوم فيهم فنقول ان كان موافقة الامامية في القطع على التخطية بحيث يحصل القطع معه بكون

قول المعصوم فيكون حجية الاجماع الذي تكلم بخطاء مخالفه للاجماع المصطلح عندنا لا لاجل قضاء العادة بذلك وبدونه فيمنع ايضا حكم العادة على
ما ذكروه ويظهر ثمرة هذا الكلام في امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يعلم بكون الامام المنتظر فيهم وكذا
في عصر النبي ص مع فرض عدم معصوم آخر حتى ينعقد الاجماع لانه لا يتغير ذلك عندنا ايضا مع ان اهل السنة في قضاء العادة بما
ذكروه بعد ما لم يكن عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بتخطئة مخالفه والجواب بان الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد
باشتراط فانهم خطؤوا المخالف لا يخفى ما فيه فان دعوى كونهم قاطعين بتخطئة المخالف لا بد ان يكون قطعية ومجرد ظهور اللفظ في
ارادة العموم لا يكفي في ذلك مع ان المجمعين على القطع بالتخطئة لو ادعوا ذلك في حضور من هو شريك الاجماع الذي لم يبلغ عدد حد
التواتر لم يسمع منهم ودعوى حكم العادة في ذلك على ما ذكر غير مسموعة نعم يمكن ان يقال تتم الاستدلال بناء على كون المراد اثبات الحجية
في الجملة لا مطلقا وكيف كان فما ذكروه من الادلة من العقل والنقل لو تمت فلا يظهر ثمرة بين نفعا ولو لم يتم ايضا لا يخل بتأسيس اثبات حجية
الاجماع واكثر ادلتهم مطابقة لمقتضى مذهب الشيعة في حجية الاجماع يظهر لمن تأمل فيها بعين التدقيق والانصاف ولنذكر هنا شيئا
من الشكوك والشبهات التي اوردوها في المقامات الثلثة المتقدمة والتفصي عنها فمنها ما ذكروه في نفي الحجية وهو ان الاتفاق اما عن
قطع او ظن وكلاهما باطل اما القطع فلان العادة يقتضي نقله الينا فلو كان لنقل وليس فليس ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني
فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرائح (الدواعي) وتباينهم وذلك كاتفاقهم في اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم
الانتفاء وما ذلك الا لاختلاف الدواعي ورد بمنع حكم العادة بنقل القطعي اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقله
لا يغني عن الاجماع لظهور كمال الفائدة في تعدد الادلة سيما مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب القطع وبمنع استحالة الاتفاق
على الظني سيما اذا كان جليا واضح الدلالة معلوم الحجية على انا نتثبت لكمال العلم به فكيف يمكن التشكيك في امكانه ومنها ما ذكروه في نفي امكان
العلم به وهو انه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن
اقوالهم مع حتمية اختفاء بعضهم لئلا يلزمهم الموافقة والمخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او اسره في المطمورة او كذبه في
قوله رأيي كذا مع انه لا عبرة بالرأي دون اللفظ مع حتمية رجوع بعضهم عما قال بعد الاستماع عن الآخر وفيه ان هذه الشبهة في مقابل
الضرورة لحصول العلم بمذاهب جميع علماء الاسلام بان رأيهم وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوهما ومذهب علماء الشيعة بان رأيهم حلية
المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن العلم بمذاهبهم على سبيل البديهة فكيف لا يمكن حصول اليقين بالنظر مع ان قربه البداهة متأخر
عن النظر ولا ريب ان اعيان العلماء غير معروفة باجمعهم في ذلك فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس الدليل الا ذلك امر عقلي آخر

حتى يتحقق ان العلم باجماعهم انما هو بحكم العقل بان العقلاء يجمعون على ذلك لاجل عقلهم مع ان العقليات ايضا مما وقع فيه الاختلاف
كثيرا كما لا يخفى على المطلع بها ومنها ما ذكروه في نفي حجيته فمنها ما ذكره العامة مثل قوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول فظهر منهما ان المرجع والمعول انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا لا ينافي حجية غيره
المجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه منع وضوح واما ما ذكره بعض القاصرين من الخاصة فهو امور
الاول انه يجوز الخطأ على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع وهو بعينه شبهة التي اوردها على نفي التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين
كل واحد كما لا يخفى فان للاجتماع تأثيرا واضحا في حصول العلم بهيئة في الاجماع اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم ان كان معلوما بشخصه
فلا حاجة الى الاجماع وان لم يمكن الاطلاع على رأيه وقوله وجوابه انه قد لا يمكن الوصول الى خدمته ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله ورأيه
حينئذ لكن العلم الاجمالي الحاصل كما يحصل في الضروريات وانه يمكن العلم برأيه في زمان حضوره بسبب اقوال تبعته كما يمكن صيرورة الحكم
بديهيا في زمانه مع عدم الاستماع من لفظه ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث وقوع الاختلاف
في حجية الاجماع وفي ادلة حجية الاجماع كما مر وفيه مع ان علماء الشيعة المعتنين باقوالهم لم يختلفوا في حجيته وكذلك المحققون من العامة ونسبة
بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء واشتباه لفهم مقصد الشيعة فانهم يمنعون حجية الاجماع من حيث انه اجماع لا مطلقا وان
وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذلك اختلاف مدرك الحجية كما يلاحظ في حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف موجود في اصول الدين واصول
المذهب بل في جميع العقليات الا ما شذ وندر الرابع وجود المخالف في اكثر الاجماعات وفيه انه ان اراد ان وجود المخالف يمنع عن تحقق
الاجماع فهو انما يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف اما على المختار
من الطرق الثلثة فلما عرفت ان المناط هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ع ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على المشهور بين القدماء
فلانه لا يضر خروج معلوم النسب بل المجهول النسب ايضا اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي فيه العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين علم انهم
ليسوا بامام كلهم ع متفقون على كذا بحيث يحصل العلم بان الامام فيهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تأخره مع عدم
اطلاعه على الاجماع اذ لم يقل بان كل اجماع تحقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في حال الحضور او الغيبة بل الاحكام الشرعية
من اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري للخواص ومنها ظني للخواص مجهول للعوام والنظري اليقيني ربما يكون يقينيا لبعض
ظنيا لبعض آخر ومرجوحا عند بعض آخر لاختلاف الاسباب والحدس والتتبع مختلفة فيتفاوت بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ترى ان
الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان ابن الجنيد قد قال بجوازه ولا ريب ان الحرمة اجماعي وكذا عدم وجوب قراءة عليه

سع في ابن عقيل فكر بوجوبه وان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا لا يتفاوت فيه كما بين ما
الحضور والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص اما يقيني او ظني واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات
في مراتب الرجحان فلا يلزم اطراد الحكم والقول بان الاجماع المتحقق في نفس الامر لابد ان يحصل به العلم لكل احد ولابد ان لا يوجد له
نعم لا انفكاك من القول باحتمال السهو والغفلة والاشتباه في الحدس في ذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي الغفلة والاشتباه
والخطاء في حصول البديهيات والعقليات مع حصول الخطاء فيها من كثير وان اراد ان وجود المخالف يمنع من الاحتجاج بالاجماعات المنقولة ويورث العلم
بكذب المدعين فان اراد انا نجزم مع وجود المخالف بكذبهم في الدعوى فهو في غاية الظهور من البطلان لما عرفت من امكان حصول العلم
مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه ففيه مع انه ممنوع لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب عدم حجية بطلان مطلق
الاجماع ولا مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض اخبار الآحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجية مطلق الاخبار وكذلك تخصيص
العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصالة العموم وكذلك المخالفات الواقعة في سائر المسائل وسائر العلوم لا يوجب عدم
الاعتماد باصل العلم **تنبيهات** الاول اذا قال بعض المجتهدين بقول وشاع بين اهل عصره من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع
السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال
التوقف والتمهل للنظر او لتجديد النظر ليكون ذا بصيرة في الرد على مذهبه في غير المعصوم ولاحتمال خوف الفتنة بالانكار وغير ذلك من
الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضا نعم اذا تكرر ذلك في وقايع متعددة كثيرة في الامور العامة البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا
فهو حجة الثاني قال في المعالم الحق امتناع العلم بكون المسئلة اجماعية في زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة النقل من الازمنة السابقة
على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين
اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث
يعتبر او مع القراين المفيدة للعلم فلابد ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة الى ان قال وانما مثل هذا نظر بعض علماء اهل
الخلاف حيث قال والانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على
التفصيل اقول لا ريب في امكان حصول العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا اليه على الطريقة التي اخترناها فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء
ومؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى زماننا هذا بسبب اجتماعهم وعدم ظهور مخالف مع قضاء العادة بان المتقدمين نقلوا
الاقوال حتى الاقوال الشاذة والنادرة حتى من الواقفية وساير المخالفين لو كان قول في المسئلة من علمائهم لنقلوه واذا انضاف الى ذلك

ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا ساير القراين كما اشرنا اليه سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا بمعنى كون اجتماعهم كاشفا عن
موافقتهم لرئيسهم وما قيل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلي لو صار لنظر عدم دلالته على المطلب ولم يعتمدوا على ما صدر عن المعصوم من قول
او فعل او تقرير ففيه ما لا يخفى اذ هذا الكلام لا يجري في الامور التي لا مجال للعقل فيها وجل الفقه بل كله من هذا الباب وما يمكن استفادته
من العقل فان كان من جهة ادراك حسن ذاتي او قبح ذاتي فلا اشكال في كونه متبعا سواء انعقد عليه الاجماع او لا وان كان من باب استنباط
او تخريج او تفريع فالعقل يحكم والعادة تقضي بعدم اتفاق آراء هذا الجم الغفير المتخالفة المذاق المتباينة المشرب على دليل غير واضح
المأخذ كما اشرنا اليه سابقا سيما واصحابنا لا يعملون بامثال ذلك وان كان ماخوذا من النص فهو المطلوب نعم يظهر الاشكال فيما لو استندوا
بعلة غير معلومة المأخذ كما استندوا في لزوم تقديم الشاهد والتزكية على اليمين اذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين دون ما لو قدم
اليمين وقعت لغاة وعللوه بان وظيفة المدعي هو البينة واليمين متمم ويمكن ان يكون هذا ايضا في حقيقة اتفاق آخر على امر شرعي وهو كون
اليمين متلبسة بوصف المتممية ولازمه التأخير فاتفاقهم على هذا التعليل ايضا اتفاق آخر على امر شرعي فاذا حصل من التتبع الاجماع على تكلف
والكلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان هذه العلة غير واضحة المأخذ ولا دليل على حجيتها لامكان
دعوى الاجماع على اصل العلة ايضا نعم على ما اخترته من الطريقة لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع في مثل هذا الزمان بل بعيد
في زمان الحضور ايضا الا بان يأول كلامهم بما ذكرنا سابقا من ان يراد من حصول العلم باقوال العلماء جميعا الامام العلم الاجمالي العلم
بهم تفصيلا حتى يتحقق فائدة الاجماع ويكفي في ذلك عدم معرفة آرائهم تفصيلا وان فرض معرفتهم باشخاصهم مفصلا لو شاهدهم
انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة وان كان انعقاده في الازمنة السابقة وكيف يمكن قبول امكان حصول البديهي
بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء المتفحصين المدققين فيمكن حصول العلم
النظري بكون الشيء مجمعا عليه والعلم النظري ودونه الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن المتاخم للعلم بكون
المسئلة اجماعية بسبب القرائن والتتبع التام ويختلف الحال في اليقين ومراتبه والظن ومراتبه بحسب المتتبعين
ولعل الاجماع الظني يكون حجة كما سنشير اليه فيما بعد لو لم يكن هناك دليل اقوى منه واما ما يرجع الى كلام العلامة في جواب ما نقله في المعالم عن
بعض علماء اهل الخلاف حيث قال انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع
وتظافر الاخبار عليه وحاصله انه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا ايضا بالتسامع
وتظافر ان المسئلة اجماعية من دون ان ينقدح بدأ ابتداء اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وعصر صاحب

عن مراده واعترض عليه بان ذلك لا ينافي ما ذكره بعض العامة حيث اراد حصول العلم الابتدائي وما ذكره العلامة وادعى حصول
العلم بالفقه وانما دعاه الى هذا الاعتراض افراد الضمير المجرور في كلمة عليه وقرينة المقام ومقابلته بجواب السؤال شاهد على
ان مرجع الضمير كل واحد من فتاوى العلماء المجتهدين كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ما في قوله ذلك اجماع يدعى في كلام الاصحاب لانهم
عدول ثقات وادعوا العلم كحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن امامه بلا واسطة مع ان
ما ذكره موافقا للشهيد من ارادة الشهرة لا يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف بهم امناء الائمة وذوي الائمة ومتكفلوا ايتامهم الورعون
المتقون الحجج على الخلق بعد ائمتهم وهذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية ان الاجماع هو اجماع الكاشف عن رأي الامام
ويطلقون في كتبهم الفقهية على محض الشهرة حاشاهم عن ذلك نعم تطرق الغفلة والاشتباه عليهم لا نمنعه واحتمال الخطأ لا يوجب الحكم
ببطلانه في نفس الامر او عدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل منه ما لم يزاحمه ظن اقوى او لم يظهر من الخارج قرائن تدل على غفلته
في دعوى الاجماع واشتباههم في حدسه وكذلك لا وجه لسائر التوجيهات التي ذكرها الشهيد في الذكرى بعضها من انهم ارادوا بالاجماع
عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الاجماع الآن يرجع الاجماع على مصطلح الشيخ وقد عرف ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل
الشيخ ايضا يريد من الاجماع الذي يدعيه مطلق مصطلح المشهور كما سنشير اليه او ارادوا الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا
الى الائمة او بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد كجعل الحكم من باب التخيير وكل ذلك بعيد لا حاجة له فنقول
تلك الاجماعات اجماعات نقلها العلماء فمن يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة
وظهور المخالف في بعضها لا يوجب خروج احد من الاجماع المنقول عن الحجية ولكن جميع تلك الاجماعات باطلة في نفسها الا انك قد عرفت
ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق جماعة يكشف عن رأي الامام فاما لو افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع
بقول الامام ع فهو ليس باجماع جزما قال الشهيد في الذكرى وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان
عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى
كثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباقين الى [illegible] وقد فهم عليه
وانهم لا يفتون بما لا يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين قلت فيبقى قول اولئك سليما من
المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك او قلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع
الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة

رواياتهم هذا مع قولهم بندور هذا الفرض اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التتبع وفي كلامه بعد ما نقلنا كلامه اولا قوله عدم
الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون
اذ دل ويجيء منه في مباحث الاخبار ما يدل على كفاية الظن مطلقا اذا انسد باب العلم ولا ريب ان ما ذكره من الظنون القوية
فلو لم يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القائل به في غاية الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره في الذكرى مع
ان في الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان ارادوا في الاجماع فهو ممنوع وان ارادوا في الحجية فقريب لمثل ما قلناه يعني قوله لان عدالتهم
تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم الى اخر ما ذكره ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها
او الفتوى اولى وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون المراد به بيان كون الظن الحاصل من جانب الشهرة اقوى من الظن الحاصل من فهم المخالف ولما كان المفروض
في المسألة السابقة عدم العلم بالمخالف فلم يتعرض لذلك وما ذكرناه اقرب ويؤيده قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر
فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه او الاعم منه والعلة المنصوصة حجة
والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العمل بالظن عند انسداد باب العلم الا ما
اخرجه الدليل يتقوى حجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فاولى بالقبول سيما اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى بحيث لو
كان الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر وصح يتقوى جانب الشهرة ولضعف الطرف الاخر ثم ان صاحب المعالم اعترض على الشهيد بعد
ما سبق وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده فان اكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث
بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد
الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها
الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده ما يؤيد
ما ذكره من كلام بعض اصحابنا ونحن نجيب بان هذا الكلام في غاية البعد فان قول كلام والده لا يمكن تمشيه ما نقل عن الشهيد فيما لو لم يعلم
خلاف الجماعة ولم يظهر مستندهم في الحكم فان ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند الحكم ولا باس ح بمنع بعضهم لحصول الظن بان قولهم
عن دليل معتبر واما القول بان كل مشهور بعد زمان الشيخ هو من هذا القبيل فلا ريب انه اعتساف وان ابقينا كلامه على ظاهره
من تجويزه تقليد الجماعة للشيخ مع تصريحهم بحرمة التقليد على المجتهد فهو جرأة عظيمة ولا ريب ان ذلك في معنى تفسيقهم مع انا نرى
مخالفتهم له كثيرا بل اكثر من مخالفة القدماء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ كثيرة وفتاواه

في كتبه متى الفقه بل في كتاب احد فتاوى متأخري الفقه فهذه الشهرة حصلت في اى موضع وتبعية اى فتوى من فتاويه او نقليد اى كتاب من كتبه اذ قد ما يوجد قول بين الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه فربما وافق المشهور فتواه في نهاية وخالف فتواه في ط وربما كان العكس وربما كانت موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتمادهم على كتاب من كتبه من جهة عنه فهو اولى بالاذعان مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف وط وان كان بالعكس فربما كانت موافقة للنهاية وهكذا ثم يمكن ترجيح الشهرة اى صلة بين القدماء من جهة قربهم بزمان المعصوم وان كان لترجيح الشهرة بين المتاخرين ايضا وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تاملا فرب حامل فقه الى من هو افقه منه فعلى المجتهد التحرى والتدبر وملاحظة الرجحان بحسب المقامات وقد وجدنا المقامات مختلفة غاية الاختلاف فيترجح عند شهرة القدماء تارة وشهرة المتاخرين اخرى وتارة وجدنا مشهورا لا اصل لها واخرى وجدناها مستقلة في الحكم ومحلا للاعتماد ثم ان ههنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بان الذى يقوله القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذى يلزم عدم حجية الشهرة في المسئلة الاصولية وهو عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلى يمكن القدح فيه وهو الاكتفاء في الظنون وهو لا يقاوم على ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل كما سيجى ولعلة المنصوصة فانه يكون الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعى اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور اى ما قد يطلقون الاجماع على غير المصطلح الاصولى كالاجماع اهل العربية والاصوليين والنحويين ومثل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واجمعت الشيعة على روايات فلان وهذا ليس كما شاع من قول الحجة ولكنه مما يعتمد عليه في مقام الترجيحات ومراتب الظنون قانون لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا سواء كان مركبا عن قولين او اكثر فلا يجوز القول الزايد على ما اجمعوا عليه وذلك فقد يكون في مورد حكمين او احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد بحسب اقوال الامة ثم حكم اخر من اخر وقد يكون بملاحظة حكمين من فريقين منها على موضوع كلى ثم حكم موافق لاحدهما في بعض افراد ذلك الموضوع وحكم اخر موافق للاخر في البعض الاخر من تلك الافراد من فريق اخر مثال الاول ان القول بين الشيعة منحصر في استحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة مثلا والحرمة فالقول بحرمته كالقول بوجوبه خرق للاجماع المركب ومثل ان المشترى اذا وطى الجارية البالكرة ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيبوبة والبكارة فالقول برده مجانا خرق للاجماع المركب ومثال الثانى ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطى الدبر فمن قال بوجوبه في المراة قال به في الغلام ومن لم يقل به لم يقل في شئ

في شئ منهما فالقول بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو دبر المراة دون الرجل خرق للاجماع المركب وكذا مسئلة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة في جواز الفسخ بها وفيه فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بكلها فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب وقد يسمى هذا قولا بالفصل ويقال لا يجوز القول بالفصل وقد يتمسكون بعدم القول في تتميم الحكم في الترو امثالها بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا لم يفصل الامة بين المسئلتين في حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن بينهما جامع كالموضع المسئلتين مثل الدبر والعيب ومن امثلته ان بعضهم قال بان المسلم لا يقتل بالذمى ولا يصح بيع الغائب وبعضهم القول المسلم بالذمى ويصح بيع الغائب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل بين المسئلتين فهذا يجمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يتفارقان فمن امثلة ما انفرد فيه مادة الاجتماع هو مسئلة وطى الدبر والفسخ بالعيوب وامثالها ومادة الافتراق من خرق الاجماع المركب هو مسئلة الجهر في ظهر الجمعة ورد الجارية الموطوءة وامثالها واما من جانب القول بالفصل فامثلته كثيرة تتضح في ضمن ما نتلى عليك كما ينفع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد من كلماتهم وهو انه اذا لم يفصل الامة بين المسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل بينهما بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم نجد التصريح به من كل منهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعدمه في كل الاحكام او بعض الاحكام وله صور ثلث الاولى ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون بوجوب الاجتناب عن البول بقوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يوكل لحمه فالحكم من الامة للبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه الماكول والمشروب والمساجد والمصاحف وغير ذلك وكذلك سائر الاحكام النجاسات فاتفقوا على عدم الفصل بين احكام المذكورات بالنسبة الى ملاقات البول مع كون الحكم واحدا ايضا فهذا في الحقيقة اجماعان بسيطان وليس هنا اجماع مركب وموارد هذه الصورة في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان يحكم بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعض اخر بحكم اخر متغاير بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذى في الاناء بولوغ الكلب وكذلك بنجاسة القليل الذى دخل فيه الدجاجة التى وطئت العذرة وكذلك غيرهما من افراد الماء وافراد النجاسة والاخر يقول بعدم تنجسه بشئ منها في شئ من افرادهما وهذا ايضا مما يجتمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل فهناك اجماع بسيط ومركب سواء كان في اول الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص وقبل استقرار الامر على حكم او حكمين مثلا اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الذئب مع جملتها من اجل ما دل على جواز تذكية السباع فنحكم بجواز التذكية في الباقى اذ ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل وهكذا في الحشرات بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا نقول بجواز التذكية في الفارة لكونها من المسوخ وقد اثبتنا جواز ما فيها

وهكذا او شبه ذلك ايضاً كثيرة وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن فهم من فرق بينهما ايضاً في
علم اتحاد طريق الحكم فيهما فهو في منع اتفاقهم على عدم الفرق مثاله من ورث العمة ورث الخالة ومن منع احديهما منع الاخرى لاتحادهما
في الطريقة وهي قوله تعالى اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ومثله زوج وابوان وامرأة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن
عباس قال به في الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما قال في الموضعين الا ابن سيرين فقد فرق في الزوج بثلث قول ابن عباس
دون الزوجة وعكس آخر وان لم يعلم اتحاد الطريقين فقد جوز العلامة لمن بعدهم عملاً بالاصل السالم عن معارضة ما
حكم مجمع عليه او مثله ولان منع المخالفة يستلزم لمن قلد مجتهداً في حكم لمن يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان وقد علموا
بأن على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعاً او قول وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام من القولين
والمفروض عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلامه الى صورة الاجماع ولكنه بعيد فلا يجرح اما كان فيه وبقول لا يجوز خرق
الاجماع المركب يعتبر ما علم ان قول الامام ليس بخارج عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل واختيار غيره يوجب ترك قول الامام
يقيناً فهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع مطلقاً واما العامة فاكثرهم قد وافق على ذلك وذهب الاقلون منهم الجواز وفصل ابن
الحاجب ومن تبعه بان الثالث ان كان يرفع شيئاً متفقاً عليه كمسئلة رد البكر مجاناً فلا يجوز والا فيجوز كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب
لانه وافق في كل مسئلة مذهباً فلم يخالف اجماعاً ويوضحه مسئلة قتل الذمي وبيع الغائب المتقدم فهما مسئلتان خالف في احديهما بعضاً
وفي الاخرى بعضاً وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدلوا المانعون منهم مطلقاً بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة الجد
ومسئلة الام فالمفصل خالف الاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول ليس قولاً بالعدم بعدم الفصل وانما الممنوع
مخالفة ما قالوا بنفيه لا ما لم يقولوا بثبوته ويوضحه مسئلة قتل الذمي وبيع الغائب وعرض بان من فرق بالايجاب الكلي في مسئلة
العيوب فيستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه قطعاً بل بطلان التفرقة ومن فرق بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان
الايجاب الجزئي الذي هو نقيضه قطعاً بل بطلان التفرقة والقول بالتفصيل مركب من الجزئيين فالمركب منهما باطل على القولين
باعتبار احد جزئيه قطعاً ولا يخفى ما فيه فان دلالة القول بالقضية الكلية وان سلمت من باب الالتزام البين بالمعنى الاخص
كما في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الترك كما مر لكن بطلان احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب
لا من حيث سائر الاجزاء ايضاً مع انه لا تركيب هنا حقيقياً بل جزئيان لكل منهما مسئلة براسها اتفق القائلون بهما على الاشتراط
اجماع كل منهما مع الاخر ولا اشتراط التركيب وهكذا الكلام في جانب السالبة الكلية فلا دلالة في احد من القولين الا على بطلان

بطلان احد الجزئيين فلم يثبت اجماع الفريقين على بطلان كل واحد منهما واما ما قيل ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل
الامة وان لم يقولوا به صريحاً والتفصيل ينافيه ففيه ان اللازم لقولهم انما هو اتحاد الحكم في كل الافراد بلزوم منع القول
باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول سلمنا لزوم الثاني ايضاً لكنه لا يلزم من القول باتحاد الحكم
في الحكم القول ببطلان القول بالحكم المخالف في البعض اذ ليس في القول باتحاد الحكم في الحكم لزوم انضمام كل منها بالاخر لان الحكم انما يتعلق
بكل واحد من الافراد لا بالافراد بشرط تركيبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكنه لا يسلم من العقاب بدعوى مخالفة الاجماع والقدر الثابت
الحجة من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بدلالة الاتهام المقصودة لا التبعيات وادلتهم التي اقيمت على ذلك انما تنصرف الى ذلك
المانعون ايضاً بان فيه تخطئة لكل فريق في مسئلة وفيه تخطئة لكل الامة والادلة السمعية تنفيها ورد بان المنفي تخطئة كل الامة فيما
اتفقوا واما فيما لم يتفقوا عليه بان تخطئ كل بعض في مسئلة غير ما خطأ فيه الاخر فلا ينفي ايضاً وقد مر منا ما يكدش في هذا الكلام وبما يعلمه
ضعف الاستدلال بقوله ولا تجتمع امتي على الخطأ بعد اللام للجنس او العهد ولكن الاظهر على مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما يأتي
احتج المجوزون بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث الثالث واجيب بان ذلك
انما يدل على جواز الاجتهاد واذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على القولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية واما
استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا ايضاً بمسئلة الام ومخالفة ابن سيرين وتابع آخر وعدم انكارهم عليهما واجيب بان ذلك كما
من الجائز مما لم يكن فيه مخالفة للاجماع كالفسخ بالعيوب ويشكل هذا الجواب بان الظاهر اتحاد طريق المسئلتين الا ان يمنع ذلك
واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم ان الكلام في تحقق الاجماع المركب وحجيته وافادته القطع والظن وغير ذلك نظير ما مر في
الاجماع البسيط فلا حاجة للاعادة فائدة اذا اختلف الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني يرجح على الاخر فمقتضى طريقة
العامة الترجيح او مقتضى الاصل ان لم يكن مرجح الخرق المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ
العدة احدهما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير وانه يجري مجرى
خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثاني وعرضه المحقق بان في التخيير ايضاً
ابطالاً لقول الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الاخر فلو خيرنا لاستبحنا ما حظره الامام ولا
ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسئلة يوجب لكل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين
وحكم كل واحد منهما ببطلان القول الاخر وعدم صحته في نفس الامر انما في تجويزه العمل به على انه كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلده

مجتهد اخر عن تقليده وان علم خطاه في المسئلة بل لو ان يجوز تقليده اذا لكان اهلا للاجتهاد وبرحضه فيه فان الترخيص في التقليد عمدا مضا
نقض الحكم واظهار الرضا به بالخصوص ثم ان فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين فقد اتيح بجواز ذلك على القول
بالرجوع بمقتضى العقد وسقاط القولين لانعقاد الاجماع على ما اجمعوا عليه واما على مختاره من التخيير فمنعه لانه يوجب بطلان القول
الاخر والمفروض كان التخيير بينهما وهو ينافي البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان بناء في العمل لجهالة قول الامام بخصوصه وبعد انعقاد
الاجماع يتعين قول الامام ويظهر بطلان القول الاخر ولا منافاة بين عدم ظهور البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم
جواز العمل به في وقت اخر ولا يجوز تعاكس الفريقين عند اصحابنا للزوم رجوع المعصوم عن قوله الحق الا اذا كان القولان منه وكان احدهما
من باب التقية وهو خلاف الاصل لا يصار اليه الا مع الثبت وربما يستدل على عدم جواز التعاكس بقوله لا تجتمع امتي على الخطاء بناء
على كون اللام للجنس للزوم الاجماع على جنس الخطاء فان من عدل عن الحق فيلزمه الخطاء اولا ويلزم الفرقة الاخرى بعد ولا هما عن الصواب
الا ذلك الخطاء فضد رجع كل منهما جنس الخطاء وان كان في وقتين وربما يستدل بذلك على هذا على لزوم عدم خلو الزمان عن المعصوم
لان اتيان كل واحد من الامة خطاء وان كان خطاء كل منهم غير خطاء الاخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطاء فلا بد من معصوم حتى يصدق عدم
الاجماع على الخطاء ويؤيده قوله ع لا تزال طائفة من امتي على الحق بناء على كون اسم كلمة لا تزال الكلمة لا ضمير الشأن **فائدة** الاقرب حجية
الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه خبر وخبر الواحد حجة اما الاول فلان قول العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم
او فعله او تقريره الكاشفات عن اعتقاده على طريقة المشهور او على رايه واعتقاده على الطريقة التي اخترناها فكانه اخبر عن اعتقاد المعصوم
اخبارا اجماليا عن علم فهو نبأ وخبر واما الثاني فلما حرر في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقين ان الاول يفيد كونه حديثا مصطلحا
والثاني انه خبر لغة وعرفا ومما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال باية النبأ واما اية النفر فهي ايضا دالة عليه كالخبر لان كونه للمعرفة يقتضي الا
به انذار واما الاجماع الذي نقله في حجية خبر الواحد فلما كان بالنسبة الينا منقولا فالتمسك به دوري ومع ظهوره القطع بذلك الاجماع بنفسه
بل والذي يبعد قول الرازي للاجماع المنقول الذي نحن نتكلم فيه فهو والا فلا وجه للاستدلال به واما انسداد باب العلم وانحصار الطريق
في الظن فدلالته عليه وصحته لان مقتضاه حجية الظن من حيث انه ظن لا ظن خاص ويستدلوا ايضا على حجيته بالاولوية بالنسبة الى خبر الواحد
فان الظن المنقول بخبر الواحد اذا كان حجة فالظن المنقول به اولى وسيجيء الكلام في توضيح هذا الاستدلال وبقوله نحكم بالظاهر
واجيب عن الاول بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه اضعف من الظن بوقوع الخبر وربما يمنع من جهة ذلك الثاني وعن
الاول والثاني بانهما لا يفيدان الا الظن وهو غير معتبر في الاصول اول وحصول الخطاء في مدعى الاجماع معارض بكثرة الحوادث

الحوادث اللاحقة بالاخبار من حيث المتن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى مع اشتباه
في فهم المقصد ولان الاجماع المنقول خال عن اكثر ما ذكر فيبقى مزية العلم مرجحا ودعوى لزوم القطع في الاصول خالية عن شاهد ودليل وقد مر
الاشارة اليه وسيجيء والحق ان المقامات مختلفة في الترجيح فرب خبر يقدم على اجماع منقول بل واجماعين منقولين ورب اجماع منقول
يقدم على خبر صحيح بل واخبار صحيحة فلا بد من ملاحظة الخصوصيات في المرجحات الخارجية واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الايات والاخبار حرمة
العمل بالظن في الغير واخرج منه خبر الواحد بالاجماع والايتين وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل مع انا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية
هذا الخبر الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع او لا نعلم الاجماع عليه لانه ليس كذلك فقول اما الايتان فقد ذكرنا انهما تشملانه ايضا واما
الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما عرفت فهو لا يدل على حجية الخبر مطلقا بل غايته ما ثبت هو اخبار الاحاد مع وصف تداولها بين اصحاب الائمة
ولا ريب ان حال زمانهم وزماننا متفاوت غاية التفاوت بسبب قلة الوسائط وكثرة حصول القرائن على صدوره عن الامام وقلة الاختلال من
جهة النقل والتقطيع وسائر التصرفات وكذا بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت القرائن في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض المتفاوت حاله في
الزمانين فالاعتماد على الاجماع المدعى الذي لم يعلم دعويه ولا وقوعه الا على العمل باخبار الاحاد في زمان الائمة لا يثبت الاجماع على جواز
العمل به في زماننا ايضا فما نقول في غالب الاخبار الاحاد في زماننا نقول به في الاجماع المنقول فان اردت اثبات جواز العمل على الظنون التي
يحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد في زماننا من جهة المتن والسند والدلالة وغيرها من الوجوه كلها بالدليل من اجماع او غيره فلا ريب انه يمكن فان
بل العمل بظواهر الايات ايضا كذلك اذ لا ريب ان القدر الثابت من كون الاية حجة هو متفاهم المشافهين وتحصيل متفاهمهم يحتاج الى استعمال
ظنون شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحد واحد منها وبالجملة من تتبع الفقه وبلغ الحقيقة يعلم ان دعوى انه لا يجوز العمل فيه الا
بما ثبت حجيته من الاجماع او دليل قاطع اخر مجازفة فاذا لم يبق فرق بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول مما يفيد الظن بل ربما يفيد ظنا
اقوى من ظن الخبر بل الاية ايضا فالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او باصول الدين كما هو
مورد اكثر الايات نعم مثل القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه وصار حرمته من ضروريات المذهب فهذا انما خرج بالدليل وفي غير هذا
الدليل جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولذلك ذهب بعض الفقهاء الى حجية الشهرة والاجماعات الظنية ومن ذلك قاعدة الحاق
الظن بالاعم الاغلب وان كان ذلك مما يستفاد من الاخبار ايضا كما اشرنا في اوائل الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولة بسبب وجود
المخالف وتعارضها حتى في مدعيها كما مر الاشارة اليه وقد ظهر الاشارة لكيفية الجواب عنه ونقول هنا ايضا ان وجود المخالف غير مضر في
تحقق الاجماع كما عرفت ووقوع الخطاء من المدعي ايضا في استنباطه ايضا لا ننكره وكم من هذا القبيل في اخبار الاحاد مع انا نقول

بحجيتها وكذا التعارض والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة والنسيان وسوء الفهم والتقصير بالمعنى وغير ذلك
لا يقدح في حجية حجية خبر الواحد فكذلك ما نحن فيه فان عدم الاطلاع على الاجماع غالبا على الحدس وهو مما يجري فيه الخطاء والغلط
في غاية الكثرة الا ترى ان بعض ارباب المعقول يدعي ان الجسم بعد الانفصال هو هو بالبديهة والاخر يدعي انه غيره بالبديهة فتأمل
الاجماعات ومن الفقهاء من بنى على ذلك الا ترى ان السيد ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على خلافه ووجه
السيد لما كان ناظرا الى طريقة المتكلمين ولها نظير في اصول العقائد وينضم الى ذلك في نظره قراين اخرى وغفل عن طريقة اهل
وحكم بكون عدم جواز العمل به مطلقا اجماعا والشيخ الطريقة الفقهاء واهل الحديث وغفل عن طريقة المتكلمين وحكم بكون جواز العمل به اجماعا
وكما ان سبب حصول الاختلاف من جانب الكثير كما يمكن في الاخبار كما صرح به فكذلك فيما نحن فيه فربما انعقد اجماع على سند صدر قطعا
من الامام وانعقد اجماع آخر بعينه صدر عنه قطعا وهذا ليس بمستبعد ولا مستنكر ووجه صدور المخالفة من الاحكام عنهم عن ذكر من جهة التقية
وغيرها فلا مانع منه من رجوع المدعي عن دعويه ايضا من جهة هذه الامور نعم ههنا كلام آخر وهو انا بينا ان الطريقة التي اختارها الشيخ وغيره
من اصحابنا الذين يعتمدون في اثبات موافقة قول الامام للمجمعين بانه لو كان اجماعهم على الباطل لوجب على الامام ردعهم عن الضلالة
ولو بغيره ضعيفة ولا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة مع انكم لا تفرقون بينها فاذا كان الاجماع المنقول
من مثلهم او محتملا لكون مدعيه قائلا بكونه اجماعا من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد عليه وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال
انا نحن لا نحتاج اليه بانه كيف يعرف عدالة الراوي مع وجود الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال الراوي
باعتقاده في العدالة وسيجيء عنه في محله انشاء الله واقول في دفع الاشكال ههنا ان هذا الاشكال لا يرد على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يقل
المقالة وهم الاكثرون بل لم نقف على مصرح بالاجماع في هذه الطريقة المدخلة بل يصرحون بان الاتفاق كاشف عن قول الامام
وبان العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب وقول الامام حيث والاجماع الواقع عنده ايضا هو ما ذكره القوم فلاحظ كلماته
العدة مصرحا فيها بذلك في مواضع نعم ذكر ذلك ايضا في طريق معرفة قول الامام حيث لم يوجد للامامية مخالف في الحكم ولم يعلم
اتفاقهم ولم يعرف موافقة الامام لهم ايضا فمن عدم ظهور المخالفة انه راض بما اتفقوا عليه والا لوجب عليه الظهور او اظهار
او بعثه ورد عهم عن ذلك وكذا لو كان بينهم قولان ولم يظهر لهم مخالف ولم يعلم موافقته لهم فان هذا يدل على ان الامام مخير
بين القولين والا لظهر وافاهم على الحق ثم ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا على كذا واتفقوا على كذا وهو اغلب ما يذكرونه في هذا
فهو دال على الاجماع المصطلح عند جمهورهم ولا غبار عليه فان اتفاق الكل واجتماعهم كاشف عن راي رئيسهم بلا اشكال مع

ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع فالظاهر حاله انه اذا اراد حكاية الاجماع على غير الطريقة المشهورة بين العلماء ان يبين
ذلك فان نقلهم للاجماع في كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء ذلك مع تعدد اصطلاحه تدليس منه فالظاهر منه حيث يطلق الاجماع ارادة
المعنى المعهود كما ذكروا ونظير ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل فان ظاهر المزكي انه يذكره كتابا به ليكون معتمدا للكل من يجئ بعده فاذا
قال فلان عدل لا بد ان يريد منه العدالة التي يكون كافية عند الكل مع ان الغالب في الاجماعات هو ما كان على طبق مصطلح
المشهور فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة مع ان حصول مقام لم يعرف في الامامية مخالف ولم يبق جهة كلها بوجه
قلما يتخلف عن حصول العلم بموافقة الامام من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا
ان ما ذكره الشيخ ايضا لو لم يصر اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويا فقد يمكن الاعتماد عليه فليجعل الاجماعات المنقولة على قسمين وذلك لا يوجب
حجية الاجماع المنقول راسا وههنا اشكال آخر ايضا وهو ان بعضهم يعتمد على الاجماع الظني يعني انه يدعي الاجماع بمظنة حصوله وخروج لا يعتمد
الا على القطع فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الاجماعات المنقولة مع عدم العلم بانها من قبيل الاول او الثاني وفيه ايضا انا لو سلمنا انهم يعتبرون
ذلك فلا يخفى انهم يتكلمون على ما هو مصطلحهم في كتب الاصولية والفقهية وهو القسم الثاني فيحمل اطلاقها عليه وكلما كان من قبيل الاول فيصرح
بما يدل على ظنية مثل انهم يقولون الظاهر انه اجماع او لعله اجماع وامثال ذلك واما قولهم اجمع العلماء على كذا او اتفقوا او انه عند
علمائنا ونحو ذلك فلا ريب انها صريحة في دعوى العلم والتكلم بمثل هذه الالفاظ وارادة الظن بالاجماع تدليس ينافي عدالتهم حاشاهم
عن ذلك مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع المظنون كالاجماع المنقول نظير الشهرة بالنسبة الى الاجماع على ما وجهه الشهيد كما مر ولكنه
من البين لتفاوت المذاهب في الاحتجاج وتفاوت المذكورات في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيه
اقسامه واحكامه من الرد والقبول والتعادل والترجيح فينقسم بالمنقول بخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغير
ذلك باعتبار المرجحات من علو الاسناد وكثرة الوسائط والافقهية والاعدلية وغير ذلك من المرجحات والصحة والضعف بحسب حال الناقل
وعدمها والاسناد والارسال بحسب ذكر السند الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة وعدمه مثل ان الشيخ سمع عن شيخه المفيد ان
المسئلة اجماعية فهو مما اجمع الاصحاب من دون رواية عن شيخه فهذا امر قرب او روى ابن ادريس عن المفيد بواسطة الشيخ بحذف
الواسطة واما كونه بخبر الواحد او متواترا فقد اورد المحقق البهائي سؤالا فيه على القوم بانهم مطبقون على اشتراط الحس في التواتر
وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع هو تطابق اراء رؤساء الدين على حكم والذي ينقل بالتواتر قولهم ودعواهم
لا يستلزم ادعائهم به في نفس الامر وان وقع كثير منهم انما نشأ بذلك لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن

لا محالة عند مساعيه اثنان في المصادمة لعدالته فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد

عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم ما حصل من الاجماع المتواتر على حدوثه اقول وفرض تواتر الاجماع وان

كان قلما ينفك عن الضرورة وفرضه بدونه نادر وسيما مع كثرة الوسائط ولكن يمكن التزامه في جواب الاشكال اما اولا فيمنع كونه

المتواتر في المحسوسات بل يمكن به اثبات غيره ايضا فيمكن حصول العلم بمسئلة علمية باجماع كثير من العلماء والاذكياء وسيما مع علائم

دليلهم على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء والعلماء قاطبة على ذلك فان

العقل يستبعد اجماع مثل ذلك فاتفاق العقلاء على الخطأ فكذلك فيما نحن فيه اذا اتفق جماعة كثيرة يؤمن تواطئهم على الخطأ اقوال المجتهدين

مع دعويهم بمعرفتهم من حالهم ادعائهم بما قالوا وانهم صادقون في ذلك فيمكن حصول العلم بصدقهم في نقل القول واصابتهم في ادراك

مطابقة قولهم لرئيسهم سيما مع ملاحظة تطابقهم في ذلك واعتراف كل منهم بانه مذعن بما قلت فيثبت مما ذكرنا انه يمكن حصول القطع

بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة واي حاصل كان ذلك نظير ما يعلم به اتفاق كل العلماء اجمالا في اصل انعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم

باتفاق الكل بسبب العلم برأي اكثرهم ودعائهم وان كان ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوى جماعة كثيرة

تحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام بعض القرائن فراد القدم بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك مع انه يكفي ثبوت اقوالهم بالتواتر

فنفهم نحن تحقق الاجماع بسبب اجتماع اقوالهم فالتواتر انما هو في ملزوم الاجماع لا في نفسه كما سنذكره في المتواتر بالمعنى وقد بعض الافاضل

في مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بان يقال ان الرؤساء

اذا اتفقوا على قول مثل ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة لا بد ان يكون كذلك في الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقته لآرائهم لان

قوله لا تجتمع امتي على الخطأ كما يدل على عدم اجتماعهم على الرأي الخطأ يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطأ ايضا فلو اجتمعت على

القول الكاذب لزم كذبه فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فهو كالخبر

القطعي الثابت ببعض الطرق اي اجبر في مقام الاستدلال دلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظني واذا وجب العمل مع نقل الخبر

فوجبه مع نقل القطع اولى وليس غرضه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمنع هذا وهذا مثل ان يقول احد ان

العمل بالخطاب المعصوم مثلا اذا كان واجبا فالنقل المحكي اولى فاحرى اقول ولا يخفى ما فيه فانه لا معنى محصل للاجماع على القول

والاتفاق على القول الكاذب اذا اريد نفس اللفظ لاتفاقهم في كيفية قرائته واعرابه والا فالظاهر من الاجماع على القول هو الاجماع

على مؤداه ومفهومه ومع ذلك فاي فائدة له في غير الفقهية الا ان يقع فائدة هو صيرورة المتن قطعيا وان كان الدلالة

الدلالة ظنية كالخبر المتواتر قوله ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني هذا اللفظ مرافق للواقع ونفس الامر على ما حقق المقام لان قطع الدلالة على

مراد المجتهدين وح فلا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فان مراده من ذلك بقرينة المقابلة لا بد ان يكون انه بدون التواتر

لا يعلم كون اللفظ مرافقا للواقع ونفس الامر لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه لان نفسه قطعي مرافق لنفس الامر كما بين

وان اراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة ففيه ان المفروض قطع النظر عن الدلالة وعن مراد المجتهدين والمفروض عدم القطع بمراده

ايضا فهو هذا الا تناقض فان قلت لعل مراده نظير ان يفرض احد آية ويذكر انه من القرآن لم يعلم قطعا بان القرآن قطعي موافق

لنفس الامر ومحمود ومتيقن ولكن لا يعلم ان هذه الآية هي من القرآن ام لا فهذا نعني قطع بالظن قلت ليس ما نحن فيه من هذا

بل من قبيل ما روي في الشواذ زيادة بعض الكلمات او الآيات فالكلام في ذلك انا لا نعلم ان هذه الآية قرآن ام لا فالاجماعيات ليست

متعينة في الخارج ومشخصة لا تتجاوز عما حتى يشك في ان ذلك هل هو منها ام لا بل الشك في ان هذا اجماع ام لا فتحتاج تعرف الفرق لا

عليك الامر قوله فهو كالمتن القطعي الثابت الخ لم افهم معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن القطعي القطعي الواقعي فلا معنى له مع كونه

ظنيا وان اراد القطعي الدلالة فالمفروض عدمه قوله اي اجبر الخ لا يخفى ان الخبر الذي يسمعه الراوي عن المعصوم بلا واسطة ليس بخبر واحد

ولا ظني بل هو قطعي الصدور رغم هذا الخبر لمن يرويه عنه اذا لم يختف بقرينة توجب القطع ظني ودلالته ايضا ظنية ومراد ابن الحاجب وغيره

هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي بطريق الآحاد فان جاز نقل ما هو ظني انه من الشرع دلالة وسندا فنقل ما هو قطعي اولى بالجواز

ومراده من نقل القطعي هو نقل مدعي الاجماع فان من يدعي الاجماع فهو يحكي لغيره ما هو يقيني له انه من الشرع بخلاف من يروي عن الراوي عن

الشرع فانه يحكي ما هو ظني له انه من الشرع وان قصرت على ظنية الدلالة فيجوز ذلك المقابلة بالنسبة الى اول صدور الخبر ايضا وله وجه وغرضه

لا يتوهم هذا المعنى احد من كلامه قوله فالنقل المحكي اولى قد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما بني عليه المقام وان كان مرادها ففي

ابن الحاجب كيف وليس موافقا لغرضه كما عرفت **المقصد الثاني** في الكتاب **قانون** الحق جواز العمل بمحكمات الكتاب نصا كان او ظاهرا

خلافا للاخباريين حيث قالوا يمتنع الاستدلال بكله على ما نسب اليهم بعضهم وفي بعض مذهبهم ان كل القرآن متشابه بالنسبة الينا

ولا يجوز اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم او بالظاهر فقط على ما يظهر من آخر وفقد بعض الافاضل

ان ارادوا انه لا يجوز العمل بالظاهر التي ادعيت افادتها للظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها الصيرورة كثرة

متشابهة بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن منه قد منعنا عن العمل به مع قبول النسخ في القرآن حكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم

وان ارادوا انه لا حكم فيه صلا فهو باطل اقول وهذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا انما يتاتى على الوجه الذي لا اختصاص لح

ذكره مع

بالكتاب بمن يجري في الأخبار ايضاً وقد مر بيانه في باب وجوب البحث عن المخصص في العام بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة الى من يوجه
الكتاب اليه فان نشأ هذا النزاع من جهة بعض الأخبار الذي دل على علم القرآن مختص بالمعصومين وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك
بوقت دون وقت وبزمان دون زمان واما ما ذكره المخصص فهو انما يصح في زمان حدوث الاختلالات لا في اول زمان النزول فنقول
الحق الحقيق بجواز العمل فاما في الصدر الأول الذي خوطب به المشافهون فلان الضرورة قاضية بان الله تعالى بعث رسوله وانزل اليه الكتاب
بلسان قومه مشتملاً على اوامر ونواهي ودلائل المعرفة وقصصاً عن عبرة ووعداً ووعيداً واخباراً بما جرى وما كان ذلك الا لان يفهم
قومه ويعتبروا به وقد فهموا وقطعوا بمراده من دون بيان وما جعل القرآن من باب اللغز والمعما ايضاً بالنسبة اليهم مع ان اللغز والمعما
ايضاً مما يظهر للزكي الماهر من اهل اللسان والاصطلاح بل اصعب الدين واثبته انما هو مبني على ذلك اذ النبوة انما تثبت بالمعجز
ولا ريب ان من اظهر معجزات نبينا صلى الله عليه وآله واجلها وافضلها هو القرآن والحق ان اعجاز القرآن انما هو من وجوه اجلها واوضحها
التجرد في لغة اسلوبه لساير الكلمات ولا يخفى ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعنى
بان العرب كانت تتوقف في فهم المعاني على بيان النبي صلى الله عليه وآله دون ان يفهموه بانفسهم ثم تعلم البلاغة شطط من الكلام مع ان
الأخبار الدالة على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قريب من التواتر او متواتر منها ما ذكره امير المؤمنين عليه السلام في خطبة ذكرها
في نهج البلاغة قال فيها والصلوة على نبيه الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيراً وانزل اليه القرآن ليكون الى الحق
وبرحمته بشيراً فالقرآن آمر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى آخر ما ذكره ومن هذا النمط ومنها اخبار الثقلين
الذي ادعوا تواتره بالخصوص فان الأمر بالتمسك بالكتاب مستجمع عطف اهل البيت عليه صريح في كون كل منهما مستقلاً بالافادة
وعدم افتراقهما كما في بعض رواياته لا يدل على توقف فهم جميع القرآن ببيان اهل البيت فان ذلك لاجل افتقار المتشابهات الى
تأويله الا الله والراسخون في العلم فانا نأخذ عنهم بما قاله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب الآية
المراد بالمتشابه هو المشتبه الدلالة والمحكم في مقابله وما قيل ان المراد من المتشابه ما يشتبه فيجهل لان يكون الظاهر منه لا معناه بالنسبة الى
وكذا المراد بالمحكم كما يستفاد من بعض الأخبار ان المحكم هو ما يرادف النص او المراد به الناسخ ففيه ما لا يخفى اذ من المعاني العرفي
البيان ان تجري عادة الله في بيان الأحكام على النطق والكلام وان الكلام كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبني على الظن من العرف
الحقيقة في الحقايق وبالقرائن في المجازات مع حصول ارادة المجاز وخفاء القرينة على السامع وحصول اشتباه القرينة بقرينة اخرى
من غير ذلك لا وصول المتكلم الى حكيم وجاهل لتوقف في حمل التكلم مع مخاطبه في انه هل حصل له اليقين بمراده ام لا

للذكر خ

المعنى وبلغ صح

ام اكتفى بالظن بل لو توقف وكرر عليه القول واستفسر ويبين له ثانياً ايضاً فلا ينفك ذلك ايضاً غالباً عن الظن الحاصل لذلك الوجه
وهكذا ويستجز زيادة توضيح لذلك فالمراد بالمتشابه هو ما لم يتضح دلالته بان يصير السامع متردداً لأجل تعدد الحقائق او لأجل خفاء
القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات وهكذا والحاصل ما لم يكن لفظ اريد منه سواء لم يكن له ظاهر او كان ولم يرد وشبهة دلالته في
غيره فما وضح دلالته اما للقطع بالمراد او للظهور المعهود الذي يكتفى به العقلاء وارباب اللسان فهو المحكم ومقابله المتشابه ففيه تحديد
ما استشكله بعضهم في هذا المبحث لأطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما يرادف النص او بدعوى استفادة ذلك من بعض الأخبار ايضاً وان في
بعض الأخبار ما يدل على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات فان الظاهر ان المراد من كون المنسوخ من المتشابهات مثلها
في عدم جواز العمل ومن ان الناسخ محكم ثم يجب العمل به فهذه الآية محكمة لا تشابه فيها ولا تحتاج في بيان المتشابه الى كلام الأئمة وما ذكرنا
يندفع ما يورد على الاستدلال برواية الثقلين ايضاً من ان الأمر بالتمسك بكتاب الله تعالى لا يدل على انه يمكنه الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه هو
الاستعداد للفهم بعد الافهام فان لفظ ما ان تمسكتم به لئن تضلوا الفظ التمسك واللفظ الكتاب حتى كونه معركة للنزاع ولا ريب ان الجاهل
منه التمسك بلا واسطة واحتياج المترجمة للعجم مثلاً ليس من باب الاحتياج الى بيان الإمام فانه يشمل العرف الفصيح فنحن لا نلتزم وجوب
يمكنه الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه الى المترجم لو كان عجمياً مثلاً لا الى البيان ولو كان عربياً ايضاً وهذا لا ينافي دلالة الحديث على عدم
البيان الإمام بالمعنى الذي يحتاج اليه العربي ايضاً ومنها الأخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها في عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله والمراد
بكتاب الله هو ما يفهمه اهل اللسان منه وما يتوهم ان العرض على بيان الأئمة للكتاب ايضاً تمسك بالكتاب ويعرف على الكتاب غلط لأن
الأعتماد على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها الأخبار الكثيرة التي يستدل فيها الأئمة بالكتاب لأصحابه مرشدين اياهم لذلك
واستدلال بعض الأصحاب به على بعضهم وهي كثيرة جداً متفرقة في موارد شتى لا نطيل بذكرها والحاصل ان هذا المقصد من الوضوح
التي لا يحتاج الى البيان واما ادلة الأخباريين فهي الأخبار التي دل بعضها على حصر علم القرآن في النبي صلى الله عليه وآله والأئمة مثل ما رواه الكليني عن الصادق
عليه السلام انما يعلم القرآن من خوطب به ويدفعه ان جميع الحاضرين في مجلس الوحي او الموجودين في زمانه كانوا ممن خوطب به فلا يختص به وما رواه
ايضاً في الروضة عنه عليه السلام فاعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان يأخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأي ولا مقاييس قد انزل
الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولتعلم القرآن اهلاً الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الأمة بسؤالهم
الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه وهو مسلم وفي معناهما اخبار اخر والجواب عن الكل واحد ولو فرض رواية
حديث صحيح صريح بل اخبار صحاح ايضاً في ان العلم منحصر فيهم رأساً وقطعاً ولا يفهمه احد سواهم ولا يجوز العمل الا ببيانهم لكان

او نذره في سنبله كيف ولا خبر يدل على ذلك صريحا ولا ظاهرا ومنها الاخبار التي دلت على عدم جواز التفسير بالرأي وفي بعضها
المحقق الطبرسي حيث قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي والائمة القائمين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح
والنص الصريح وقد روت العامة عن النبي ص انه من فسر القرآن برأيه فاصاب الحق فقد اخطأ وفيه ان الظاهر ان المراد بالتفسير كما ذكره
الطبرسي ايضا كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف المغطى ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة
بالرأي ومجرد الاستحسان من دون نقل صريح من الائمة او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع عن التفسير بالرأي وجواز العمل بالظواهر ويمكن
ان يراد التفسير بترك متابعة مقتضى وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى والابداع من اللفظ المجرد الاشتهاء فهو مع ما انه [illegible] المحقق
الطبرسي كثيرا ما يفسر الالفاظ ويبين المعاني من دون نقل واثر واما ما ذكره البعض من انه يجوز العمل في القطعيات منه دون الظواهر
المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره ففيه ما مر من انه محل النزاع وان كان ذلك بسبب حيث هو ظاهر الكتاب فلا يضره هذه المحتملات فيرد عليه
مثلا اوائل نزول الكتاب فاذا انزل آية كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ او مخصص او مقيد واما تسنخ هذه العوارض
فيعمل على مقتضاها اذا علم بها على وجهها والا فالاصل فيه ما كان في جميع ما يرد علينا في هذا زماننا من معارضات الادلة والمخصصات
ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة المعارض يبادر بذلك اتفاقهم على لزوم الفحص عن المخصص في العام ووجوب
تحصيل القطع بالعدم او الظن وما يدعي كثير من الاصحاب ممن تتبع الاخبار ان اصحاب الائمة كانوا يعملون باخبار العامة بمحض الورود
من دون فحص عن المخصص وانهم ما كانوا يعملون بالآيات كذلك واجماعهم مستفاد عن طريقتهم هو الداعي لاخراج الاخبار عن
الحكم بخلاف الكتاب فهو من اغرب الدعاوي فمن يتقول في الكتاب بنظير ما قلنا في الاخبار انه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص
ثم يعمل على ما يبقى ظاهرا بعد ذلك وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال بما دل على حرمة
العمل بالظن في مثل هذه الظواهر فان كان بالآيات ففيه وان كان لا يتم الا الزاما والا فعند هذا المفصل ان ادعى انها من
المحكمات القطعية الدلالة لا من الظواهر ان دلالتها ممنوعة للظهور في اصول الدين ثم قطعيتها لانها عمومات واطلاقات مخصصة
بظواهر لما بينا من الادلة على حجية الظن الحاصل من التخاطب ثم بالظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم بالاحكام في امثال زماننا
كما سنبينه ومن جميع ذلك ظهر ان حجية ظواهر القرآن على وجوه فبالنسبة الى بعض الاحوال معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها
وبالنسبة الى غير المشافهين مظنون الحجية وكونها مظنون الحجية اما بظن آخر علم حجيته كما انه يستفيد من دلالة الاخبار وجوب التمسك بها للكل
من يفهم منها شيئا واما بظن لم يعلم حجيته بالخصوص كما انه يعتمد على مجرد الظن من تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة عدم النقل

وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فان ذلك انما يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية وانحصار الامر في ارجح الظنون
ولما كان الاخبار ايضا من باب الخطابات الشفاهية فكونها دالة على حجية الكتاب معلوم الحجية انما للمشافهين بتلك الاخبار وطرد
حكمها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص فيوضح ايضا في العام الآخر فليكن على ذكر منك وتحفظ لتتمة الكلام قانون قالوا القرآن
متواتر فما نقل آحادا فليس بقرآن لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقضي بتواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنت من
التحدي والاعجاز ولكونه اصل سائر الاحكام واما الثانية فظاهرة اقول اما تواتر القرآن في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا اليوم فمما لا ريب
فيه ولا شبهة تقربه لكن تواتر جميع ما نزل على محمد ص غير معلوم وكذا وجوب تواتره اما الثاني فلانه انما يتم لو انحصر طريق المعجزة
النبوة في سلف وغير فيه الاستمرار ان بعض المعجزات مما لم يثبت تواتره وايضا انما يتم لو لم يمنع المكلفون على انفسهم اللطف كما منعوه في شهود الامام
واما الاول فعدم تواتر جميع ما نزل لم يظهر وضعيته برسم مباحث الاول انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القرآن وعدمه فعن
اكثر الاخباريين انه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي
صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق والمحقق وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق في اعتقاداته عن ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة
على ان في القرآن الذي جمعه امير المؤمنين كان زيادة لم يكن في غيره انها كانت من باب الاحاديث القدسية لا القرآن وهو بعيد فالاولى
على الاول على ما ذكره الفاضل السيد نعمة الله في رسالة منبع الحياة وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما روي عن امير المؤمنين
لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى فان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا الخ فقال فقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن وما روي عن الصادق في
قوله تعالى كنتم خير امة قال كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ليس هكذا انزلت وانما نزلت كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل
البيت ومنها الاخبار المستفيضة في ان آية الغدير هكذا انزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك في علي فان لم تفعل فما بلغت رسالته
الى غير ذلك مما لم يجمع له الكثير منها ان القرآن كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا
من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع
الصحابة واما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيف ما دار فكان مصحفه
اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين ع القرآن كما انزل وشده
بردائه واتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال ع لن تروه ولن
يراه احد حتى يظهر القائم ع الى ان قال وهذا القرآن كان عند الائمة يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام

الكليني عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة قال قرأ رجل على ابي عبد الله عليه السلام وانا استمع حروفا من القران ليس على ما يقرؤها الناس
فقال ابو عبد الله عليه السلام كف عن هذه القراءة واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم فاذا قام قرأ كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي
كتبه علي عليه السلام وقد يوجه هذا الحديث وامثاله مما يدل على ثبوت شيء اخر نقص من هذا القران الذي في ايدينا بان المراد اما نقص المعنى
وتفسيره الذي هو مراده تعالى او نقص ما فسروه به يعني انهم عليهم السلام كتبوا في مصاحفهم تفسير الآيات واصحابهم كانوا يتلفظون بها
فنهاهم عن ذلك او ان اصحابهم كانوا يقرؤون الآيات بشيء لم يكن اولى وصلاحا لو قدهم فامروهم بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم
عليه السلام لانه كان شيء في القران داخلا فاخرجوه وهو بعيد بل لا يمكن جريانه في كثير من تلك الاخبار بوجه من الوجوه ثم نقل
السيد بعد نقل الحديث وهذا الحديث وما بمعناه قد اظهر العذر في تلاوتنا من هذا المصحف والعمل باحكامه ثم ذكر حكاية جمع
عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف كتاب الوحي فلو لا حصل المخالفة فيها لما ارتكب في الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه
ثم نقل عن كتاب سعد السعود للسيد ابن طاوس انه نقل عن محمد بن بحر الرهني من اعظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف
التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل الشام
مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان
فكيف صح ما لعن خطه ثم ذكر السيد الاختلاف الواقع في ازمان القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خاليا من الاعراب
والنقط كما هو الآن موجود في المصاحف التي هي بخط مولينا امير المؤمنين عليه السلام واولاده المعصومين وقد شاهدنا عدة منها في خزانة
الرضا عليه السلام نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدئلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معوية
وبالجملة لما وقعت اليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها واماتتها ونحو ذلك من القواعد المختلفة بين
جنبهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان
كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك
المنع الى جواز قرائة الثاني وكذلك في القراءات السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا
على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقرآن ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا
معلوما من الصحابة للناس ياخذون القراءات عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم على الحوض اذا سالهم كيف خلفتموني في الثقلين
من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يذادون عن الحوض واما الكتاب الدال على الثاني فقوله تعالى لا ياتيه

الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا دلالة فيه اصلا كما لا يخفى وقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه لا يدل على
عدم التغير في القران الذي بايدينا فيمكن كونه محفوظا عند الائمة وحفظ اصل القران في مصداق الآية ولا ريب ان ما بايدينا غير محفوظ
من ان يتطرق اليه نقص اخر او زيادة مع احتمال ان يراد من قوله تعالى له لحافظون لعالمون وان العقل يجوز التبديل فتح باب الكلام على اعجاز
القران وعلى استنباط الاحكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك عن كونه معجزا لبقاء اسلوب البلاغة اللذين هما مناط الاعجاز كما ان كثيرا من
وجوه الاعجاز ايضا باق مع انه لم يدل الاخبار على حصول الزيادة وادعى على عدمها ايضا الاجماع الشيخ الطبرسي في التبيان ومجمع البيان والاحد قد خلا
في الاخراج عن حد الاعجاز بهذا الزيادة غالبا وكذلك لم يظهر وقوع التحريف في آيات الاحكام مع انه لو وقع فليس باعظم من غيبة الامام
وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر باتباعه وعرض الاخبار على كتاب الله ونحو ذلك وفيه انه ما ورد من هذه الاخبار
عن النبي لا ينافي ما ذكر فانه امر ايضا بالتمسك بالاوصياء مع انهم صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقه واما ما ورد عن الائمة فلا ينافي
تجويزهم العمل بها من باب التقية وحكم الله الظاهر كما سنقول في القراءات السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك او نقول ان المراد تغيير
الاحكام فيما ذكر في الكتاب الذي بايدينا اليهم بل هي صحيحة وان كان لا ينافي ذلك حذف بعض الكلمات عنه كذكر اسماء اهل البيت
والمنافقين وعدم ذكر بعض الاحكام ايضا بل الظاهر من بعض كلام الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب
يوجب تغير الحكم الثاني المشهور كون القراءات السبع متواترة وهي المروية عن مشايخها السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر
وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق بها القراءات الثلثة الباقية ايضا وهي قراءة ابي جعفر
ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتاخرين ومنهم من صرح بكونها متواترة الشهيد في الذكرى والشهيد الثاني في روض الجنان بعد نقل
الشهرة عن المتاخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي
القراء من المتاخرين افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها ان شاء الله تعالى انتهى
كلامه وزاد بعضهم على ذلك فقال هو مجمع عليه وانكر الزمخشري تواتر السبعة ووافقه على ذلك جماعة من اصحابنا قال السيد الفاضل المتقدم
ذكره بعد اختياره عدم التواتر فقد وافقنا عليه السيد الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف
عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ونجم الائمة الرضي في موضعين من شرح الرسالة احدهما
عند قول ابن الحاجب واذا عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان ظاهر الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية اي من قبيل
جوهر اللفظ كملك ومالك مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لانه قرآن وقد وجب اشتراط التواتر فيه واما ان كانت

اداينه ارى قبيل الرحمة كالامالة والمد واللين فلا لان القران هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب ذلك خلافا
في المعنى فلا يتعلق فائدة مهمة بتواتره اوقول ولعل ان مراد الاصحاب ممن يدعى تواتر السبعة او العشرة هو تواترها عن النبي
كما يشير اليه ما سنقله من شرح الالفية ويشكل ذلك بعد ما عرفت من نقلنا في اوائل الباب نعم ان كان مرادهم تواترها
عن الائمة بمعنى تجويزهم قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميتها من الشرع لامرهم بقراءة القران كما يقرأ
الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم معلومية صدورها عن النبي ووقوع الزيادة والنقصان فيه والاذعان
والسكوت عما سواه اوفق بطريقة الاحتياط واما الاستدلال على كون التسع منه بما ورد في الاخبار ان القران نزل على
سبعة احرف فهو لا يدل على المطلوب وقد ادعى بعض العامة تواتره واختلفوا في معناه على ما يقرب من اربعين قولا وفي
في نهاية في الحديث نزل القران على سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات من لغات العرب اي انها
متفرقة في القران فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة يمن وليس معناه ان يكون في الحرف
الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء في القران ما قرئ بسبعة وعشرة كقوله مالك يوم الدين وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن
مسعود اني قد سمعت القراءة فوجدتهم متقاربين فاقرؤوا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال واقبل وفيه اقوال غير ذلك
وهذا احسنها انتهى كلامه وعن القاموس مثل ذلك ومن الكليني روى في الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله
ان الناس يقولون ان القران نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد وظاهر كلامه
لا صدوقهم من النزول على سبعة احرف النزول على القراءات السبع كما هو الظاهر من قوله نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا يبعد حمله
اذا اريد منه اللغات السبع او البطون السبعة او نحو ذلك مثل ما روي اصحابنا عن امير المؤمنين انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل
القران على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثل ما روي الصدوق في الخصال
وكذلك ما رواه ايضا عن زرارة عن ابي جعفر قال ان القران واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة وقد
ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القراءات السبعة ما رواه في الخصال عن الصادق حين قال له حماد ان الاحاديث تختلف عنكم قال ان القران
نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة عنه
ان القران نزل على سبعة احرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقران ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا
الى سبعة ابطن نعم روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن آبائه قال قال رسول الله ص اتاني آت من الله فقال ان الله

في المبحث

ان الله يأمرك ان تقرأ القران على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يأمرك ان تقرأ القران على سبعة احرف
وهذه الرواية مع ضعف سندها ايضا غير واضحة الدلالة على المطلوب وكيف كان فدعوى تواتر السبعة عن النبي مشكل كلام وقد ذكر
السيد المتقدم ذكره في بعض منع تواترها ايضا انهم نقلوا عنهم كان لكل قارئ راويان يرويان قراءته نعم اتفق التواتر في الطبقات
اللاحقة ولعلك تواتره عنهم كيف يفيد وهم من آحاد المخالفين استبدوا بآرائهم كما تقدم وسمعنا وهم اخبر صحابه ثبت فلا حجة فيه مع
ان كتب القراءة والتفسير مشحونة من قولهم قرأ حفص كذا وعاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب واهل البيت كذا بل ربما قالوا وفي قراءة رسول
الله كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءتهم قسيمة لقراءة المعصومين
فكيف يجعل القراءات السبع متواترة من الشرع انتهى ما ذكره واقول يمكن ان يقال ان المراد بين يرويان القراءة عن شيخهم بمعنى ان شيخهم كان
يقرأ كذا يعني ان الشيخ كان يختار هذه القراءة من جملة القراءات المتواترة فتضعيف الراويين بنقل انما هو لاجل اسناد الاختيار
والترجيح لا رواية اصل القراءة حتى يستند في منع حصول التواتر بذلك وذلك لا ينافي ما نقلهم للمعصومين ايضا لانهم كانوا يختارون
ما نقل عنهم وقد يؤيد عدم تواتر المستعمل ايضا باختلاف القراءة في ترك البسملة فقد نقل متواترا عن قراءة كثير منهم ترك البسملة
مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان الصلاة بتركه فكيف يكون ببطلان المتواتر عن النبي وفيه تامل واما على ما بنينا عليه من كون ذلك
تجويزا عن الائمة فيصح الجواب باستثناء ذلك كما ورد في الاخبار المستفيضة من كون البسملة جزءا وانعقد اجماعهم عليه ثم ان الشهيد الثاني قال
في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر الآن فيما نقل من هذه القراءات فان بعض
ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشأن والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب بعضها في بعض
ما لم يترتب بعضه على بعض آخر بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقى آدم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما او النصب وان كان كل منهما متواترا
بان يؤخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكذلك فكرنا للجزاء التشديد
مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجوزي في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرناه واما اتباع قراءة الواحد من
العشرة في جميع السورة فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين تخفيفا عن الامة
وتهوينا على اهل هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمان السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا
من التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في النقل ان القران انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة
بما تواتر انتهى قدس سره وانحصار القراءات متشابه للعقد والظاهر انه ابتداء كتحقق يعني انه في العقد الاول لم يكن منحصرة في

في المجمع للعشر بل كانت ازيد من ذلك والمكثر منهم ذلك حتى لا يتوهم ان المرخص فيه في الصدر الأول هو هذا العدد كما تخيّر
ما نقلنا عن النهاية ثم ان ما توافقت فيه القراءات فلا اشكال والمشهور في المختلفات التخيير لعدم المرجح وليشكل الامر فيما يختلف فيه
الحكم في لفظ مثل يطهرن ويطّهرن فان ثبت مرجح كما ثبت للتخفيف هنا فيعمل عليه ومما يؤيده ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الا
ان التعيين او التخيير في العدد كالعلامة في المنتهى واحب القراءات اليّ قراءة عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء فانها
اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرأ به صحت صلاته بلا خلاف الا ان العمل
بالشواذ لعدم ثبوت كونه قرآنا وذهب بعض العامة الى انه كاخبار الآحاد ويجوز العمل به وهو مشكل لان اثبات الشيء بخبر الآحاد
فان الدليل عليه بخلاف الكتاب فلذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات فهي تنزل منزلة الخبر
لانها رواية ام لا لانها تنقل خبرا والقرآن لا يثبت بالآحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين ولكن ثبت الحكم عندنا
من غير القراءة **المقصد الثاني** في السنة وهو قول المعصوم او فعله او تقريره لغير العاديات وفيه مطلبان **المطلب الأول** في القول
الحديث هو ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان حكاية الحديث القدسي داخل في السنة وحكاية هذه الحكاية عنه داخل
في الحديث واما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنة والحديث والقرآن والفرق بينه وبين القرآن ان القرآن هو المنزل
للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي وقد يعرف الحديث بانه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل فيه الا
الكلام المسموع عن المعصوم والانسب بما عند الفقيه هو عدم الدخول لكون كلامه هو في الاغلب امرا او نهيا بخلاف حكايته فانها
اخبار ونفس الكلام المسموع هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه ومذهب اصحابنا ان ما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا
العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين ايضا والكلام فيما يرد على التعريفات واصلاح طردها وعكسها بتغيير
ما هو دابهم فلنقتصر على ذلك ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح ارباب الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء
وقد عرفت تعريفه على الاول واما على الثاني فهو كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه والمراد بالخارج الخارج عن مدلول
وان كان في الذهن ليدخل نحو علمت وليس المراد ثبوته في جملة الاعيان الخارجية لينافي كونها امرا اعتباريا لا امرا متحققا
موجودا او ايضا المراد بالخارج على ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس
النسبة لا لوجودها فيقال زيد موجود في الخارج بمعنى ان وجود زيد في الخارج لا نفسه واما حصول القيام لزيد مثلا فليس وجوده
حتى يكون موجودا في الخارج خارجيا بل هو نفسه في الخارج فالحاصل ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده والقيام لا

حمزة ص

لا حصوله لانه لو فرض للحصول والوجود وجود حتى يكونان موجودين خارجيين لزم التسلسل فيقال كحصول القيام في الامر خارجي لا موجود خارجي لكن
لوجود زيد وبالجملة النسبة في الخبر ثابتة في الواقع سواء التفت الذهن اليها ام لا واما الانشاء فانما يحصل النسبة بالتفات الذهن اليها
والقائها ويوجد الحكم بنفس الكلام الانشائي فقولنا بعت اذا استعمل على وضعه الحقيقي فلابد ان يكون البيع واقعا في نفس الامر قبل هذا الكلام
حتى يطابقه كذا فبعت الانشائي فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافي ذلك جواز التعليق على شيء كما في الظهار مثلا ان يقول رجل
لزوجته ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي فان الظهار وان كان لا يحصل بمجرد التلفظ بل يجعله معلقا بحصول الشرط ولكن الحكم الحاصل
من هذا اللفظ انما يحصل به ولا خارج له اه وحصوله حالا مع اثره وتأخيره عن الشرط لا ينافي حصوله به ومن هذا القبيل صيغة الاجارة مع
تأخير زمان الاجارة عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على الشرط وقيل في تعريف الخبر انه كلام يحتمل الصدق والكذب وقيل التصديق
والتكذيب وقد يورد على ذلك ما لو قال لاحدى زوجاته من خبرني بقدوم زيد فهي علي كظهر امي فاخبرته احداهن بذلك كاذبة فيقع
الظهار لصدق الخبر وهو مشكل بان المتعارف في ذلك ارادة الخبر الصادق بل الصدق انما هو مدلول الخبر والكذب انما هو احتمال عقلي
وان علم ان المراد مطلق الخبر فكذلك وقد يتوهم ان تعريف الخبر بذلك مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم الدور
وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق الاعلام فلا دور او ان المراد بتعريف صدق المتكلم لا الكلام والصدق في
تعريف الخبر هو صدق الكلام وان شئت تعريف صدق الخبر فقل صدق الخبر هو مطابقته للواقع فلا اشكال وقد اختلفوا في تعريف صدق
الخبر وكذبه على اقوال المشهور الاقوى ان الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقته للتبادر والاجماع على ان اليهودي اذا قال
الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه وذهب النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقته لاعتقاد المخبر وان لم يطابق
الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب والمراد
بالاعتقاد ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم هو الحكم الذهني الجازم الثابت المطابق للواقع الذي لا يزول
بتشكيك المشكك والجهل المركب وهو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك ام لا والاعتقاد المشهور الحكم الذي
يقبل التشكيك ثم ان ارادوا من قبول التشكيك في الاعتقاد المشهور القبول في بعض افراده فيشمل العلم والا فيخرج عنه العلم وما
التشكيك من افراد الجهل المركب يدخل فيه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك وربما قيل ان العلم هو الحكم الجازم الذي
لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور هو ما يقبله وقسم الاعتقاد الى اليقين والظن وهو مفوت للجهل المركب وما قيل في دفعه ان الجهل
المركب يقبل التشكيك مطلقا بمعنى انه يمكن زواله بمقاومة البرهان فيرد عليه ان العلم ايضا ربما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة فان

اي الجازم الثابت

المراد من قبول الشك حتى ينفى الامرين للخلاف فالمجرد حصول الشك للمخبر فيرد عليه ان الاعتقاد الجازم المشهور الذى يقدر الشك بالكون
مطابقة للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم والمظنون والمجزوم به بالاعتقاد المشهور صادق عند النظام بخلاف الموهوم يعنى اذا ولى
الخبر على الطرف الذى هو مرجوح عند المخبر فهو كاذب وكذا ما كان عنده مشكوكا لعدم كونه مطابقا لاعتقاده وان كان بسبب انتفاء الاعتقاد
راسا والمراد بالنفى مدلول الخبر متصف بالكذب الا فلا حكم للشاك حتى يتحقق ان خبره صادق او كاذب واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد
ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى حكم بكونهم كاذبين فى قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فاتصافه بالكذب انما يكون من
جهة مخالفته اعتقادهم واجيب عنه بوجوه احدها انهم كاذبون فيما تضمنه شهادتهم من ادعائهم انه من صميم القلب كما يدل عليه
تاكيد الكلام بانواع التاكيدات من ذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية لا يقال ان هذا يبطل قوله لان دعوى المواطأة يكون
من صميم القلب مخالف لمعتقدهم ايضا فانا نقول انه غير مطابق للواقع ايضا فلم يثبت ان وصفه بالكذب لما ذكره دون ما ذكرنا
انه راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة المضارعية وثانيها انه راجع الى لازم فائدة الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين
له ورابعها ان المنافقين قوم مشتهرون بالكذب وهو عادتهم وسجيتهم فلا تغتروا بشهادتهم ولا تعتمد عليهم فان الكذب قد يصدق
وخامسها انهم كاذبون فى تسميته شهادة لاشتراط مواطأة القلب واللسان فى مفهوم الشهادة وتوجيهه ان تسميتهم كلامهم
بان ذلك شهادة فيتضمن التسمية الخبر والا فالتسمية ليس بخبر وتحقيقه اشتراط المواطأة فى مفهوم الشهادة وسادسها انه على
تسليم رجوع التكذيب الى قولهم انك لرسول الله فالمراد انهم كاذبون فى اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا غير مطابق
وسابعها انه راجع الى حلفهم على انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها
الاذل وذهب الجاحظ الى ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا وان هناك واسطة وجعله بين الخبر
مطابق للواقع او لا فكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك او عدم الشعور فالصدق هو المطابقة مع اعتقاد
المطابقة والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والبواقى وسائط بينهما واستدل على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله
كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبى عليه السلام بالحشر والنشر او عن نبوته فى الافتراء وهو الكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو
كما هو مفاد كلمة ام والهمزة ولا بد ان يكون المراد من الثانى غير الكذب لاقتضاء الترديد مغايرته معه وغير الصدق لاعتقادهم
لعدم دلالة قولهم ام به جنة على ارادة ذلك فلا بد ان يكون هناك واسطة يحمل عليها قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة
وكون الخبر صادقا فى نفس الامر لا ينافى كونه واسطة بينهما على زعمهم والحاصل انهم اعتقدوا ان هذا الخبر ليس من قسم الصدق ولا

ولا من قسم الكذب بل هو شىء ثالث وخطأوهم فى ان شيئا ثالثا لا ينفى صحة اطلاقهم الخبر على شىء ثالث فاطلاقهم دليل على صحة الاطلاق عليه وايضا
بان الترديد بين الافتراء وعدم الافتراء والافتراء هو الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فهذا ترديد بين نوعى الكذب ولو صحيحا ان القصد مأخوذ
فى مفهوم الافتراء وهو المتبادر من الافتراء عند المعتزلة الذين هم اهل الارادات ولذلك ذكروا فى خبار المجلس المستفاد من قوله لعنه الله الثانى مالم
يفترقا ان التفارق على غير الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار بل لا يبعد اجراء ذلك فى نفى الافتراء فيعتبر فى عدم الافتراء ايضا القصد الاخرى
ولو سلم عدم المدخلية للقصد فى الموضوع له ولا مرجحة لاستعماله فيقول ان الدليل لما دل على ما اخترناه من مذهب المشهور فحملنا على ارادة
القصد ولو كان مجازا جمعا بين الادلة وربما يجاب بان الترديد بين الكذب وما ليس بخبر لان الكلام الذى لا قصد معه فليس بخبر وفيه ان مدخلية
القصد فى كون الكلام خبرا ممنوع الا ان يمنع كونه كلاما وهو كما ترى واعلم ان هذه الآية على فرض تسليم دلالتها فانما تدل على ثبوت الواسطة
لا على كيفية منع الصدق والكذب فان غاية ما ثبت من الآية اطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد بزعمهم
الكفار فيه فلا واذا لم يثبت حقيقة الكذب منها فالصدق بطريق اولى ثم على فرض تسليم اثبات الواسطة فانما يثبت واسطة واحدة
من الوسائط وهو الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما فهمه العضدى وذكر المحقق الثانى ان اثبات بعض
وسائط الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك فى مطابقة الواقع ومع اعتقادها بان يكون فى زعمهم الفاسد ان الشك فى الصدق
لا يكون الا عن مجنون فكيف اعتقاد الصدق اقول وتوضيحه ان الكفار يقولون ان خبره صلعم مخالف للواقع جزما فان كان مع
نبوته يعتقد عدم المطابقة للواقع فهو كذب لانا فى طريقة الحق وان كان يعتقد المطابقة للواقع او الشك فى المطابقة
فهو مجنون يعنى شبيه بالمجنون حيث ان الشك فى المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل ولا خبر ان يصدر مثله الا
عن المجنون فضلا عن اعتقاد المطابقة ويرد على ما ذكره انه لا يثبت الا واسطتين لانه لا يبقى معنى للافتراء بلا قصد فيه ولا
فى الكلام لان التشبيه بالمجنون اما من جهة خيالاته وافكاره او من جهة مطلق تكلماته واطواره ولا يمكن الجمع فى التشبيه فان خبره صلعم
وخبره تحقيق موجود فى الخارج لا يقبل الا احد المحتملات اما كونه لا عن شعور العياذ بالله او عن اعتقاد المطابقة او مع الشك ولا يجتمع
احد الاحتمالات مع الآخر فى الجملة فما بقى انه يقول لا عن شعور كالمجنون او فى انه شك كالمجنون او يعتقد المطابقة كالمجنون
بل لا يمكن الجمع فى الاخيرين ايضا الا من باب الاستلزام لغرض والحاصل انه لا يمكن الجمع فى تشبيه الخبر بين نفى الاعتقاد ولا عن شعور
فالتحقيق ان الآية لا تثبت الا الخبر لا عن قصد وشعور لو اريد التشبيه فى طور كلام المجنون وحاله او الخبر عن اعتقاد عدم
المطابقة للواقع لو اريد التشبيه بافكار المجنون وخيالاته ولا يبعد ترجيح الاول لكونه الكد فى سقوط الاعتبار صدوره ومنع

ولمقابلته لأفراد الذي هو الكذب عن عمد وما ذكره بعض الظرفاء دفعه الجماعة ايضا فلاحظ الشهيد في تمهيد القواعد حيث جعل مذهب
الجاحظ ثالثة ثالثها الأخبار بدون الاعتقاد والظاهر ان المراد بالاعتقاد هو قابلية ليدخل الشك ايضا ولذلك لم يلتفت اليه الجماعة
ثم ان ههنا كلاما طار فلم يلتفت اليه احد فنقول هذا في ايه الفاضل فيما ذكره شيخنا البهائي من فروع هذه المسئلة في حواشي زبدته
فنقول ومما يتفرع على كون صدق الخبر وكذبه مطابقته للواقع وعدمها انه لو ادعى لوقف بعد ان يثبت كذب شهودي
فعلى المذهب المختار تسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق شهودي فان قلنا
على المختار تسقط دون المذهبين الأخيرين ولو قال له المنكر صدق شهودك فهو اقرار على المذهبين الا مذهب النظام ولو قال
لم يكذبوا فهو اقرار على المختار دون المذهبين الأخيرين ومما يتفرع على هذا الخلاف ايضا ما لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق
فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور في كتب لأنه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا ان شهد واما على
مذهب النظام فليس باقرار انتهى كلامه اعلى الله مقامه اقول الذي يظهر لي ان من ظاهر الأقوال الثلثة جواز وصف الخبر بالصدق
والكذب والحكم عليه بانه صدق او كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فان النظام ايضا مراده من كون الصدق
هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده ان هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذلك
الجاحظ لا يصفه الا بما يعتقده كذلك واما المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما هو
بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد مما لا بد من ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت لم الصدق والكذب امران
نفس الأمريان والخبر انما يتصف بالصدق والكذب النفس الأمريين لا بما يعتقد صدقه او كذبه فلو كان شيء مطابقا
للواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له خلاف اعتقاده فيحكم بانه كان صادقا فلو نذر احد ان يعطي من اخبر بصدق
شيئا فاعطاه لشخص لم يعتقد في حقه الصدق لكنه كان في نفس الأمر صادقا فيبر بنذره اذا ظهر له بعد ذلك انه
كان صادقا وبالعكس قلت اتصافه بما هو كذلك في نفس الأمر انما هو في نفس الأمر عندنا والذي يثمر في الفروع هو ما عرفنا اتصافه
به في نفس الأمر واعتقدناه وبر النذر في الصورة المفروضة وعدمه في عكسها تم مع انه يجري ذلك على المذهبين الأخيرين
ايضا فانه ان تغير الاعتقاد فيحكم النظام ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذا الجاحظ في الخبر الموافق للاعتقاد عند
النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل فيتصف بالكذب يعني ذلك الخبر كذب اسا لانه صار كذبا الآن ولا منع لكون الخبر صادقا
في وقت كذبا في وقت اخر في نفس الأمرين انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان معنى قولنا فلان كتب انه فعل ما هو كتابة

كتابة في نفس الأمر انما هو كتابة عنده فلا بد في الاسناد من ملاحظة المسند والمسند اليه ثم الاسناد فالكتابة امر مستقل ملحوظ ذاته
قبل الاسناد وغايته انه امر انه يتقيد بادراك المدرك ضرورة بمعنى ان من يلاحظ نسبتها الى فلان يعرفها ويعلم انها كتابة ثم
نسبها الى فلان اذا عرفت هذا وتأملت فيما ذكرنا تعلم انه لا محصل للتفريعات التي ذكرها لأن قول المدعي كذب شهودي
معناه كذب شهودي في الواقع لا في اعتقاد الشهود يعني قالوا قولا كاذبا في الواقع على اي قول كان من الأقوال الثلثة ويستلزم بطلان
حقه على الأقوال الثلثة فان لكل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل ان معنى قول المدعي كذب
شهودي هو انه اعتقد عدم مطابقته للواقع على ما بينا لك سابقا وهو اقرار ببطلان حقه فان الاقرار ايضا تابع لاعتقاد
الواقع وكلما دل عليه فهو حجة وان لم يقصد وليس معنى كذبوا انهم اخبروا بغير علم واعتقاد فان هذا معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم
بمعنى قالوا قولا مخالفا لمعتقدهم واذا صرح بهذا المضمون فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب
المطلق وبالجملة كما ان نفس المخبر اذا قال خبري كذب معناه على مذهب النظام ان خبري غير موافق لاعتقادي فكذلك غيره يحكم وصف
ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لاعتقاده وح فهو اقرار بعدم ثبوته في الواقع كما مر وتوضيح
المطلب ان الخبر كما ذكروه هو كلام له خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو خارج المدلول وان كان في الذهن كما نبهنا
ولا ريب ان النسبة التي هي خارج المدلول اما هو الذي مكتوب في اللوح المحفوظ او ما يدركه المدرك وبزعمه انه هو ذلك المكتوب
وهذا هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا للمكتوب في الواقع فحقيقة مذهب المشهور في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام للنسبة الذهنية
الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب هناك وان خطا او اصاب في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الأمر وحقيقة
مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقده المدرك انه كذلك في اللوح المحفوظ من حيث انه اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصدق والكذب على
كل المذاهب يلاحظ بالنسبة الى المخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض في اللوح المحفوظ قيام زيد وكان
اعتقاد المخبر عدم قيامه فالذي عند المخبر عدم القيام يعني يعتقد ان ما في اللوح المحفوظ عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب لأنه
مخالف للمعتقد من حيث انه مخالف المعتقد واما غير المخبر فمن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام
ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب مطلقا فان الخبر هو نفس الكلام الموجود في
الكلام مع قطع النظر عن اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فتوهم ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب هو مخالفة
اعتقاد المخبر فقط فذلك يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب وهو واه جدا

لان الخبر هو نفس الكلام اللفظي حيث انه صادر عن المخبر ولا بد له من تابع اعتقادي على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون مراد
النظام من المخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر النفسي من يتكلم به ويخبر به فقط والذي احب التعبير به
العبارة في مذهب النظام واوقع المتوهم في اوهم هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون حيث انه وصفهم بالكذب مع ان ما قالوه مطابق
علمه تعالى من ان الرسول حق ووصف ايضا هذا الخبر بالكذب لاجل تخيل كونه مخالفا لاعتقاد المخبرين ويدفعه ان في ذلك الاستدلال لا بد ان يكون
بالنظر الى اعتقاد المخبرين بمعنى انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم انهم موصوفون بالكذب عند انفسهم في اعتقادهم وبالنظر الى اعتقاد
معتقدهم لانه كذب عند غيرهم ايضا ممن لم يعتقد ذلك والا فيلزم ان يعتبر اتصاف الخبر بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال
المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب فتم حتى لا يتم لكن ما ذكرنا هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال بالآية بعد
تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك لرسول الله بان المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه معنى آخر وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا
كذب لمخالفته للواقع الا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم واما ما صب ان مذهب النظام لا بد ان يكون ان الصدق والكذب مطابقة
الخبر لاعتقاد من يطلع على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر او غيره وان الاستدلال بالآية بتقريب ان هنا اطلق الكذب على من ذلك كان
شهدوا به كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب عنه منع رجوع قوله لكاذبون الى هذا الخبر اولا ومنع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم
من حيث انه مخالف لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف للواقع في معتقدهم ثانيا ومن جميع ما ذكرنا يظهر جواب
آخر عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك تقييد لاطلاق الآية وخلاف لظاهرها فلا بد من حملها على احد الوجوه المتقدمة
لئلا يلزم ذلك وان كان لا بد من التقييد فتقييده بما ذكروه في جوابه على النهج الذي قررناه هاهنا ثم بان ما ذكرناه لا يقدر على مذهب الجاحظ
الفروع التي ذكرناه و وفقه الشهيد الثاني في تمهيد القواعد في ذكر الفرع الاخير لكنه ره لم يفرق فيه مذهب النظام بل الكلام يتفرع على مذهب
المشهور ومذهب الجاحظ كالعلامة في يب ثم قال اذا عرفت ذلك فمن فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان على كذا فهما
صادقان فانه يلزمه على القولين معا لانا قررنا ان الصدق هو المطابقة للواقع واذا لم يكن مطابقا على تقدير الشهادة لزم ان
ذلك عليه لانه يصدق كلامه لم يكن ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقدير الشهادة
عليه الآن ومثله لو قال ان شهد على شاهد الآخر اقول ان اراد تفريع الحكم على المذهبين دون مذهب النظام ففيه ما مر بيانه
اوضح الظهور لان مراد القائل ليس مجرد ان الخبر الذي هو مطابق لاعتقاده فقط وفي هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق
في هذا المثال وان كان القائل على مذهب النظام ايضا وان اراد نفي تفريع المسألة على معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر اخر لانه

لا دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك ثبوت الحق بل الحق خلافه وفاقا للمحققين وتفصيله في كتب الفروع ثم ان العضدي قال في آخر
كلامه وهذه المسألة لفظية لا يليق الاطناب فيها كثير نفع والظاهر انه اراد من كون المسألة لفظية كون الخلاف في تفسير اللفظ لا في المعنى المشهور
لان النزاع اللفظي كما يظهر من التفتازاني ايضا ولكن يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرناه لا ما ذكره التفتازاني فانه قال في
شرح هذا الكلام المسألة لفظية اي لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب بازائه
وليس المراد به نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الآمدي لانه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما اللغوي انتهى وفيما ذكره
نظر اذ كون المسألة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير متعلق بمسائل الاصول وان
ان كثيرا من المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب ام لا وكذا صيغة لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى
يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم ولكن هناك فرق وهو ان ما يبحث عنه في علم الاصول من هذه المسائل هو ما كان
بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع النوعية كصيغة فعل ولا تفعل والمشتق والجمع المحلى ومثنى ذلك مما كان كليا
او مفردا ومثل ان الضمير المتعقب للعام هل يخصصه ام لا ومثل ان الاستثناء بعد الجمل هل يرجع الى الكل ام لا او مثل ان التمييز الذي سبقه مضاف ومضاف اليه
مثل له على الف درهم الا نصفه هل يرجع الى الاقرب او الابعد مع امكانهما فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم او نصف الالف ونحو ذلك وبعض الاوضاع
الافرادية من جهة العموم والخصوص وغيرهما كالنزاع في كلمة كل انه للعموم ام لا وكلمة من وما وانهما لذوي العقول او لغيرهم ايضا وبعض
اللفظ فيما حصل فيه تغير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلاة والصوم معناهما الاركان المخصوصة ام لا مما ادعي فيها ثبوت الحقيقة الشرعية
وغيرها بل وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية مثل معاني الحروف كالباء ومن واو وغير ذلك وبالجملة ما يتعلق بمعرفة حال استخراج الاحكام
الشرعية بان ينازع في ان اللفظ هل يفيد هذا الحكم ام هذا الحكم كصيغة الامر والنهي او هل يفيد عموم الحكم او خصوصه وهل يفيد اخراجه
عن الحكم ام لا كالفاظ العام والخاص وكذا ما يتعلق بالموضوعات التي اخترعها الشرع فهل تصرف الشرع في اوضاع الالفاظ التي تحمل على معانيها
التي اصطلحها ام لا وهكذا ولا يبحث في علم الاصول عن ساير الاوضاع المادية مثل ان الصعيد هو التراب او وجه الارض ونحو
الانفحة هو الكرش او الشيء الاصفر الذي يجد فيه من اللبن وهكذا ولا ريب ان الصدق والكذب من قبيل الصعيد والانفحة لا من قبيل صيغة افعل
ومثالها ولا من باب الصلاة والصوم لعدم تجدد اصطلاح فيها كما اشار اليه التفتازاني قلت نعم ولكن نرى ان الاصوليين يبحثون عن
الخبر والانشاء والامر والنهي وامثالها لما يترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل احتمال تجدد الاصطلاح او دعوى ثبوته ومخالفة
العرف واللغة فيها ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام وطريق استنباطها ولذلك يبحث عنها في علم الاصول

فلك ما يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان لفظ مستعملا في تعريف المذكورات وكان مختلفا فيه في العرف واللغة فلا يتم معرفة
المذكورات الا بتحقيق معنى ذلك اللفظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا يتميز حقيقته
الا بمعرفتهما فليس حالهما سوى حال الصعيد والانفحة فتحقيق البحث في هذين اللفظين من هذه الجهة لا من حيث دعوى تغير الاصطلاح
كما نقل عن الآمدي ولانه صحيح الكلام في معنى الخبر حتى لا يكون له تعلق بمباحث فن الكلام في ان البحث في تفسير اللفظين الكلام
في معناهما هل هو نزاع لفظي بالمعنى او نزاع حقيقي وقد عرفت الوجه وان الظاهر انه ليس بلفظي لكنه لا ثمرة فيه يعتد بها ثم ان كلام العضد
لما كان في آخر المبحث فبالا ما ذكرناه لانه ذكر المذاهب الثلثة ثم قال والذي يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق
حكمنا بصدقه واذا قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع فيمكن تنزيله على ما ذكر من كون المسئلة لفظية الا
ما ذكره واما كلام غيره فلا يمكن تنزيله على ذلك بل مرادهم ان النزاع في ثبوت الواسطة لفظي منهم السيد عميد الدين في شرح
ابن الحاجب حيث عقد المسئلة لبيان حصر الخبر في القسمين ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ وقال في آخر كلامه وهي لفظية لا يجدي الاطناب
ضمير المسئلة المعقودة ونقله الفاضل الجاربردي في ح ذلك ايضا وتنظر فيه وقال بعد نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة ورده واعلم ان النزاع
في المسئلة لا لفظي فانا نقطع بان كل خبر اما مطابق للمخبر عنه او لا فان كفى في الصدق بالمطابقة كيف كان والكذب بعدم المطابقة كيف
وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب ثبت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا علم
فيه بالمطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم بادنى ملاحظة انتهى اقول وجه النظر ان النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق
والكذب وليس شيئا على حدة حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا فلذلك عدل العضد عما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب في تفسير اللفظ كما هو خلاف
المشهور وقد انه ليس فيها كثير نفع اذ النزاع في اللفظ المصطلح لا نفع فيه اصلا لانه قليل النفع فاخذ بمجامع المسئلة وتوابعها ولوازمها
ونظر الى مآل المنازعات وجعل نفي الخلاف في معنى الصدق والكذب وقد انه خلاف لغوي فقيد العضد في قوله لا يجدي الاطناب فيها
كثير نفع صفة تقييدية لا توضيحية ولو كان الفروع التي ذكرها شيخنا البهائي مما ذكره لكان فيه نفع كثير وقد في اطراف هذا الكلام ومعانيه
وتعمق النظر في عامة مقاصده ومبانيه ولا تنظر تعود به كاكثر مقاصد الكتاب ولا تلحظ اليه بعين الحقارة ولا بعين التهاون ثم بعد
ذلك فاما قبولا واما اصلاحا واما عفوا وهو الموفق للصواب تنبيهان الاول المعتبر في الاتصاف بالصدق والكذب بحسب ما يفهم من
الكلام ظاهرا لا ما هو المراد منه فلو قال رايت حمارا واراد منه البليد من دون نصب قرينة فهو متصف بالكذب وان لم يكن المراد
مخالفا للواقع وكذلك اذا راى زيدا واعتقد انه عمرو وقال رايت رجلا فهو صادق لان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع وان

والاعتقاد ايضا وان لم يكن معتقده في نفس الامر موافقا للواقع فهو على مذهب الجاحظ ايضا صادق والمعتبر في مطابقة الواقع هو
ولكن يكفي في الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقة وان كان مخالفا لنفس الامر ونظيره ما اشرنا اليه في العدالة فان اعتقاد كونه عادلا
في نفس الامر يكفي في الاتصاف بالعدالة نعم ذلك الاتصاف دائر مدار عدم ظهور الخلاف ثم تبدل لنا في المشهور ان الصدق والكذب
من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية ايضا مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق بينهما في ذلك لان النسبة التقييدية
ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل والتحقيق على ما ذكره
بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتملت عند العقل مطابقتها
او لا مطابقتها واما النسبة الذهنية في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى تطابقها او لا تطابقها بل انما
تشعر بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية
على وجه تشعر بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم تلك النسبة
الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والا فكاذبة واذا لاحظ العقل تلك النسبة
الذهنية من حيث هي هي جوز معها كلا الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية
على وجه لا تشعر من حيث هي هي بان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ الغالب في
الاوصاف ان لا يوصف بها الا بما هو ثابت له في الواقع فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هي هي على ما يوصف باعتباره بالمطابقة واللامطابقة
اي الصدق والكذب فهي من حيث هي هي محتملة لهما واما التقييدية فانها تشير الى النسبة خبرية والاشارة ليستلزم نسبة خبرية فهما بذلك
الاعتبار تحتملان الصدق والكذب واما بحسب مفهومهما فلا فصح ان الحق هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن ان يكون
مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق الحقيقي يعني انهم لا يصفون بالصدق والكذب حقيقة الا النسب الخبرية المقصودة بالذات
فاطلاقهما على غيرها مجاز ويتفرع على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب فمن نذر لمن قال صدقا درهما وقال احد
يا زيد الفاضل لا يبر باعطائه وان وافق فضله للواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة قال ثم الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق ضرورة
او نظرا او معلوم الكذب وما لا يعلم كذبه ولا صدقه وهو اما يظن صدقه او كذبه او يتساويان فهذه اقسام ستة فالاول كالخبر
بنفسه كبعض المتواترات او بغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين فان ضروريته ليست من مقتضى الخبر من حيث انه هذا الخبر بل المطابقة
الخبر لما هو كذلك في نفس الامر ضرورة والثاني مثل خبر الله وخبر المعصوم عليه السلام والخبر الموافق للنظر الصحيح والثالث الخبر الذي

علم بمخالفته للواقع والرابع مثل خبر العدل الواحد والخامس مثل خبر الكذوب والسادس مثل خبر المجهول الحال ثم ينقسم الخبر باعتبار آخر
الى متواتر وآحاد وأما المتواتر فعرّفه الأكثرون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا ان التقييد بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقه
لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجة كما يجري في الخبر المحفوف بالقرائن واما بغير القرائن
كالعلم بالمخبرة ضرورة او نظراً ومرادهم بالقرائن التي لا ينفك عنها الخبر عادة هو ما يتعلق بحال المخبر لكونه موسوما بالصدق وعدمه
لكونه ضال الذهن وعدمه والمخبر عنه لكونه قريب الوقوع وعدمه وبنفس الخبر كالهيئات المقارنة له الدالة على الوقوع وعدمه فيختلف
الحال باختلاف الامور المذكورة اولا وثانيا وما ذكروه بانهم شرطوا في التواتر تعدد المخبرين وكثرتهم بحيث يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة ولا
يقتضي ذلك ان يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم بحيث لو لم يكن لم يحصل العلم وقولهم ان التقييد بنفسه احتراز عما لو حصل العلم بالقرائن
الخارجية من لوازم الخبر من الامور المتقدمة يقتضي انه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصيات الخبر يكون متواترا مطلقا
سيما مع ملاحظة ما يذكرونه في نفي تعيين العدد وان المدار على ما يحصل منه العلم وهو يختلف باختلاف المواقع فلا ينقض ما ذكر اعتبار
الكثرة فيه فعلى هذا لو اخبر ثلثة بواقعة وحصل العلم به من جهة خصوص الواقعة وملاحظة صدق المخبرين وفطانة السامع ونحوه
يلزم ان يكون هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل ان اشتراط الكثرة امر زائد على اعتبار كون المخبرين جماعة فالمعتبر
هو الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكروه غير مطرد فلعلهم يمنعون مدخلية حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول
العلم بالكثرة فلا بد ان تعتبر لها في حصول العلم بالكثرة فالاولى ان يقال انه خبر جماعة تؤمن تواطؤهم على الكذب عادة ولا كان للوازم
الخبر مدخلية في افادة ذلك الكثرة العلم ثم ان الحق امكان تحقق الخبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السمنية
والبراهمة وهما طائفتان من اهل الهند اوليهما عبدة الاوثان قائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم وكلاهما ينكران
النبوات وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر عن ماض لا الموجود لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالهند والصين والامم الخالية
وفرعون وقوم موسى ضرورة من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات وللسمنية شبهة واهية منها انهم قالوا لو لا يجوز الكذب على كل
الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو محال عادة وفيه انه مع انه مدفوع بوقوعه كما ذكرنا قياس مع الفارق لوجود الداعي على
الكذب فيه دون ما ذكرو وثانيا انه لو حصل العلم لزم اجتماع النقيضين لو تواتر نقيضه ايضا وفيه لزوم هذا الفرض محال وثالثا
لو حصل به لحصل بما نقله اليهود والنصارى عن نبيهم بانه لا نبي بعده فيبطل دين محمد صلى الله عليه وآله وفيه منع تحقق التواتر فيما ذكروه لا شتراط
تساوي الوسائط في افادة العلم بالكثرة وبخت النصر قد استاصل اليهود فلم يبق عدد التواتر وكذلك النصارى في اول الامر

منهم

لم يكونوا عدد التواتر مع ان عدم العلم بتساوي الطرفين والطبقات يكفي في المنع ولا يحتاج الى اثبات العدم وعلم ان ههنا دقيقة لا بد من التنبيه
عليها وهو انه قد يشتبه ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع والتظافر وعدم وجود المنافي بالمتواتر فمثل علمنا بالهند والصين ورستم وحاتم ليس من
جهة التواتر لانا لم نسمع الامر من اهل عصرنا وهم لم يرووا لنا عن سلفهم ذلك اصلا فضلا عن عدد يحصل به التواتر وهكذا وذلك ومن
لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهته بل الظاهر انه من ان اهل العصر قاطبة مجبولون على ذلك اما بالتصريح
او بظهور ان سكوتهم مبني على عدم بطلان هذا النقل فكثرة تداول ما ذكر على الالسنة وعدم وجود المخالف في ذلك العصر ولا النقل عمن سلف
عنه يفيد القطع بصحته وذلك نظير الاجماع على مسئلة وليس ذلك من باب التواتر فالظاهر ان وجود البلاد النائية والامم الخالية ان فرض انه
لا من باب التواتر بل الذي يحصل لنا من باب التواتر في هذا العصر ليس من باب تلك الامثلة والمنتهى المنسوب الى اهل العصر هو نقل زلزلة وقعت في بلد
فكان الواردون المشاهدون لذلك وتظافر وارد الاخبار حتى حصل القطع فعلى هذا فاجتماع اليهود والنصارى على خبر او على ملتهم ليس من احد
القبيلين اما التواتر فلعدم العلم بتساوي الطبقات بل العلم بالعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالف له من المسلمين وغيرهم فلا تغفل فان
اكثر الامثلة التي يذكرون في هذا الباب من باب الثاني لا الاول وكم من فرق بينهما ورابعا ان الكذب يجوز على كل واحد من الآحاد فيجوز على المجموع
لانه عبارة عن الآحاد وفيه منع اتحاد حكم المجموع مع الآحاد فان العسكر يفتح البلاد ويظفر ولا يتيسر ذلك من كل واحد والعشرة من حيث انها
العشرة فرد ما بخلاف الواحد فلا يلزم من حصول العلم من اخبار الجميع بسبب التعاضد والتقوي حصوله من كل واحد وذكروا غير ذلك من السخيفات
الشبه الواهية الظاهرة الدفع مع انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب لكنها شبه السوفسطائية المنكرين للمحسوسات في غاية مراتب الضرورة
وهم ينكرونها ولهم شبهتان اخريان انما تردان على من قال بان العلم الحاصل من التواتر ضروري كما هو المشهور منها انه لو حصل العلم به
لما فرقنا بينه وبين ساير الضروريات واللازم باطل لانا نفرق بين وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين ومنها انه لو كان ضروريا لما اختلف
فيه ونحن لكم مخالفون وفيهما مع انهما لا يردان الا على القول بكون العلم به ضروريا لا مطلقا انه يرد على الاول ان الفرق انما هو من جهة
تفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة الممارسة ببعضها دون بعض وعلى الثاني ان الضرورة لا تستلزم عدم المخالفة كما في بعض
السوفسطائية وانما هي من جهة بهت وعناد **تنبيهات** الاول انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر والمشهور انه ضروري وعن
الكعبي وابي الحسين والجويني وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي الميل الى الواسطة وذهب السيد الى التوقف في موضع والتفصيل في موضع
آخر وارتضاه الشيخ في العدة والاقرب عندي القول بالتفصيل احتج المشهور بانه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين وليس كذلك
للقطع بانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة وهند وغيرهما مع انتفاء ذلك فيها ايضا لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة

الجواب

لدى النظر كالعوام والصبيان وايضاً يلزم أن لا يعلم من ترك النظر قصداً اذ لعل علمه نظري فان العالم به يجد نفسه اولاً شاكاً ثم عالماً
ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة وبهذا يمكن دفع الاول بان نمنع عدم الاحتياج الى توسط المقدمتين في المتواترات مطلقاً نعم يتم في حصول
القطع من جهة التواتر اضطراراً فان المتواترات على ضربين قسم منها ما يحصل بعد حصول مباديها اضطراراً او بدون الكسب كالعلم
بضروريات الدين ووجود مكة والهند واشباه ذلك ومنها ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية التي لا بد ان يحصل التسامع فيها من
جهة ملاحظة الكتب وملاقاة اهل العلم واستماع منهم جمل مسائل اصولية كانت او فرعية ولا ريب ان التسامع او استماع الخبر يتدرج في حصول
الترجيح في النظر الى حيث يشرف المتسامع على حصول العلم فيلاحظ المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة ومنوطة بالحس وان هؤلاء الجماعة
الكثيرين لا يتواطؤن على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري ومن علامات النظري ان بعد حصول العلم ايضاً اذا ذهل
عن المقدمتين فقد يتزلزل القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو مما يحصل في كثير من المتواترات بخلاف الضروري فالضروري وان كان
ايضاً لا ينفك عن المقدمات لكنه لا يحتاج الى المراجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضرورياً فان كان مراد المشهور هو ذلك فمرحباً بالوفاق
وان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقاً فهو مكابرة والى ما ذكرنا ينظر كلام سيدنا المرتضى ره حيث قال في اخبار
البلدان والوقايع والملوك وهجرة النبي ص ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله تع ويجوز ان يكون
مكتسبة من فعل العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة ع فقطعنا على انه مستدل
عليه وهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه وارتضاه الشيخ في العدة والظاهر ان القول بالتوقف المنسوب اليه ايضاً انما هو في القسم الاول
من الضروريات ومنشأ التوقف الشك والتأمل في ان العلم هل حصل بجعل الله تع اضطراراً من دون اختيار العبد بعد حصول المقدمات
او حصل من جهة كسب العبد والتأمل في المقدمات من كون المخبرين عدداً يمتنع كذبهم وانهم اخبروا عن حس وان لم يكن متفطناً بها حين
حصول العلم اذ يصدق ح ان العلم ناش عن الكسب وان لم يتفطن بالمكتسب عنه حين العلم اذ لا فرق بين المعلومات الموصلة الى المطلوب اذا كانت
حاصلة بالعلم الاجمالي او التفصيلي فان من تدبر اساساً واصل اصلاً وقاعدة يتفرع عليه فروع كثيرة فقد اكتسب في ذلك وكلما ترتب عليه
نتيجة على ما حصله بسبب علمه به اجمالاً يصدق انه من كسبياته وان احتمل ايضاً ان يكون مع ذلك القاء العلم في روعه بفعل الله تعالى جرى
عادته عقيب اخبار هذا القدر من المخبرين ومما ذكرنا ظهر ان المتواترات بعد العلم بالتواتر ايضاً يمكن ان تكون نظرياً فضلاً عن ابتداء
الامر واما الدليل الثاني ففيه ان العوام والصبيان ايضاً لهم معلومات نظرية بالضرورة وانهم يستفيدون ذلك من المقدمات المنتظمة
في نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة لكنهم لا يتفطنون بها من حيث هي كذلك والمقدمات العادية لا اشكال في دلالة

دلالة بحيث لم يحصل للعوام والصبيان بل مدار العالم وما سوى عيش بني آدم غالباً على المقدمات العادية التي يفهمها اكثر العقلاء فلا
يكاد احد من غير العلماء والاذكياء يعلم ضرورة من نفعه وضرره من شره مع ان ذلك مبتني على قاعدة ادراك الحسن والقبح العقليين ولزوم الاجتناب
عن المضار وحسن ارتكاب المنافع والنظري هو ما كان العلم به موقوفاً على المقدمتين لا بالعلم بهما ويظهر مما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث
فلا نعيده واحتج القائلون بكونه نظرياً بانه لو كان ضرورياً لما احتاج الى توسط المقدمات والتالي باطل لانه يتوقف على العلم بان المخبر عنه
محسوس وان هذه الجماعة لا يتواطؤن على الكذب واجيب بمنع التوقف على ذلك اذ العلم بالصدق ضروري حاصل بالعادة ووجود
صورة الترتيب للمقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على ان مثل ذلك موجود في كل ضروري فان في قولنا الكل اعظم من الجزء يمكن ان يقال
لان الكل مشتمل على جزء آخر غيره وما هو كذلك فهو اعظم ومما ذكرنا من بيان التفصيل يعرف حقيقة الحال وان الحق هو التفصيل واما مذهب
الغزالي فالذي نقل عنه في الكتاب المستصفى انه اتفق العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الشعور بتوسطه الى نقضيه اليه
مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضرورياً بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوماً فانه لا بد فيه من حصول
مقدمتين احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة
لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وحق الافتقار الى ذلك على
كلامه انه ليس اولياً ولا كسبياً بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وهذا يعدونه بديهياً كما
تعرف انه ليس من هذا القبيل وان اتى ما ذكرنا من التفصيل والظاهر ان ما ذكره الغزالي نوع من النظري لا واسطة ولذلك نسب في بعض القول
بالنظرية اليه ولعل مراد الغزالي انه من باب نظريات العوام فانهم وان حصلوا العلم بالمقدمتين لكنهم لم يتفطنوا بها بكيفيتها
المرتبة في نفس الامر فكان الغزالي قسم النظري قسمين بالنسبة الى الناظرين وهو في الحقيقة تقسيم للناظرين لا للنظري فكان في العالم
والعامي كلاهما متساويان في النظر فيما نحن فيه دون النظريات التي في انهم بعد ما عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا العلم
يتحقق باموره فشرط في تحقق هذا الخبر الذي يفيد العلم بنفسه امور منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول
فهو كون المخبرين بالغين في الكثرة حداً يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستنداً الى الحس فانه في مثل حدوث
العالم لا يفيد قطعاً واستواء الطرفين والواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك فيما اذا حصل نقل
الكثرة من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد في الطبقات وربما زاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه بل يكفي حصول
العلم من اجتماعهم وان كان بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين واقل الكثرة المذكورة التي اشترطناها هل هي كانت مأخوذة

في ماهية المتواتر فالتعريف مختل لعدم دلالته على ذلك اذ مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم وعدم ضرره في الحد فلا حاجة
الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلثة بسبب صدقهم وصلاحهم وتقتهم بانضمام ما الى نفس الخبر فيحصل العلم ويصدق الحد عليه
فيكفي في ذلك في تحقق التواتر وان لم يكن ماخوذة في ماهيته فما منع قولهم ولا يشترط في حصول التواتر وتحققه كون المخبرين في الكثرة
الى هذا الحد او ذلك من مقومات الماهية عندهم والا فلا منع لكون ذلك شرطا لحصول العلم بالتواتر بعد ما اخذوا في حده العلم
بنفسه في تعريفه فان ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط آخر كما لا يخفى وينفي قولهم يشترط في حصول كون
المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اما ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار التعبير والاصطلاح في التواتر فما منع تقييد بكونهم حدا
يمنع تواطئهم على الكذب وما وجه تخلية التعريف عن لفظ الكثرة اذ المراد كثرة الجماعة لا الكثرة مطلقا حتى يشمل الثلثة مع انها
ينافي في صدقه في الثلثة ايضا فلا يخرج ان يأتي بالثلثة ايضا كثرة واما ان يراد به الكثرة المقيدة بما ذكرنا فنقول ان اريد
من امتناع تواطئهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم الخبر وغير كل شيء فمع انهم لا يقولون به لا بد
كتعيينهم الاحتراز عما كان العلم من جهة القرائن الخارجة عن لوازم الخبر بل لا بد ان يخبر زوال القرائن اللازمة للخبر ايضا فالمتواتر
ح هو ما كان افادته العلم من جهة الكثرة لا غير مع انه ليس لذلك معيار معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما ولذلك
الجمهور للمتواتر عددا خاصا وان اريد امتناع تواطئهم على الكذب بملاحظة خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر فرضا
الا ان هذا الشرط لم يحقق ادراج قيد الكثرة اذ امتناع تواطئهم على الكذب يجب بلوازم الخبر كان مستفادا من قولهم بنفسه
فرجع الكلام فيه الى البحث الاول وهو ان التعريف مختل للزوم ادراج قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا يغني عنه وبالجملة كلماتهم
في غاية الاختلال فالاولى في التعريف ما ذكرناه سابقا والذي يظهر من كلام القوم ما يوافق ما اخترناه التعريف الذي اختاره
عميد الدين في شرح التهذيب حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم واما ان
كون السامع غير عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق لشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر
اشترطها مما اختص به السيد المرتضى ووافقه المحققون ممن تأخر عنه وهو شرط وجيه يدفع به عن كل من خالف الاسلام و
الامامية في انكارهم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبي ص والنص على الوصي وكذلك من [illegible] قبله [illegible] خلاف ما تعتقد
المتواتر لا يمكن حصول العلم له الا مع التخلية عما شغله عن ذلك [illegible] وانما اختلفوا في اقل عدد التواتر والحق انه لا ينحصر
فيه عدد وهو مختار الاكثرين فالمعيار هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف الموارد فرب عدد يوجب القطع في موضع

في موضع دون الآخر وقيل اقله الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل غير ذلك وحججهم ركيكة واهية لا يليق بالاشتغال
فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد شرط بعض الناس هنا شروطا اخر لا دليل عليها وفسادها اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من
شرط الاسلام والعدالة ومنهم من شرط ان لا يحويهم بلد ليمتنع تواطئهم ومنهم من شرط اختلاف النسب ومنهم من اشترط عدم
والدين والوطن وذهب بعضهم الى اشتراط دخول المعصوم فيهم وهو افراط واشتباه بالاجماع تتميم اذا تكثرت الاخبار في الوقائع
واختلفت لكنه اشتمل كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار يسمى ذلك
متواترا بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي عليه السلام وجود حاتم فقد روي عنه عليه السلام انه فعل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر كذا وكذا
وكذا عن حاتم انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد من الحكايات الاولى يستلزم شجاعة علي ع وكل واحد من الحكايات
الاخر يتضمن جود حاتم لان الجود المطلق جزء الجود الذي تحقق فيه سابقا لان الجود صفة للنفس وليس من جملة الافعال حتى يتضمنه بل من
مبدئها وعلتها فذلك ايضا من باب الاستلزام وتحقيق المقام ان التواتر يتصور على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ
الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات على تقدير تواتره كما ادعوه او بعضه كلفظ من كنت مولاه
فهذا علي مولاه ولفظ اني تارك فيكم الثقلين لوجود تفاوت في ساير الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر
بلفظين مترادفين او الفاظ مترادفة مثل [illegible] طاهر او [illegible] طاهر [illegible] نظيف وهكذا فيكون خلاف الاخبار في
الالفاظ المترادفة الثالث ان يتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل وان كان دلالة بعضها بالمفهوم والاخر بالمنطوق وان اختلف
الفاظها ايضا مثل نجاسة الماء القليل بملاقات النجاسة اي اصلها مثل ان يرد في بعض الاخبار ان الماء القليل ينجس بالملاقاة وفي آخر اذا
كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء بل يتم ذلك على وجه فيما كان النجاسة في تلك الاخبار مختلفة في قوله ع ولا تشرب سؤر الكلب الا ان
يكون حوضا كبيرا يستقى منه الماء وقوله ع حين سئل عن التوضي في ماء دخله الدجاجة التي وطئت العذرة لا الا ان يكون الماء كثيرا
قدر كر وهكذا فان المطلوب نجاسة الماء القليل وهو انفعاله امر مستقل مقصود بالذات لا انه قدر مشترك منتزع من امور فان
الحكم على مفهوم الماء القليل لا لخصوصيات افراده التي اشترك فيها هذا المفهوم وذلك ايضا اعم من ان يكون الاخبار منحصرة في بيان هذا
المطلب المستقل او مشتملة على بيان مطلب آخر ايضا والرابع ان يتواتر الاخبار بدلالة تضمنية على شيء مع اختلافها بان يكون
المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك الاخبار مثل ان يخبر احد ان زيدا اليوم ضرب عمروا وآخر انه ضرب بكرا وآخر انه ضرب
خالدا وهكذا الى ان يحصل حد التواتر مع فرض الواقعة واحدا فانه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يحصل العلم بالخصوصيات

ولكن لو اختلفوا في كيفية الضرب في من ذلك وردت اخبار فيما يحرم عنه الزوجة من الميراث بان يقال ان حرمانها في الجملة يعتبر لكن
فيما يحرم عنه فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كل من الحرمانات والتي يمكن تواتر الاخبار بدلالة الالتزامية بل
ذلك المدلول الالتزامي قد اشتركا فيها مثل ان يذهبا الشرع عن التوضي من مطلق الماء القليل اذا لاقاه العذرة وعن الشرب عنه
اذا ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقاه الميتة وهكذا فان النهي عن الوضوء في عرف الشرع يدل بالالتزام على النجاسة وكذا
الشرب والاغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة القليل بذلك وان يمكن ان يتكاثر الاخبار بذكر اشياء تكون ملزومات لملازم كل
ذلك اللازم منها للظهور تلك الاشياء مثل الاخبار الواردة في غزوات علي ع وما ورد في عطايا حاتم وذلك يتصور على
وجهين الاول ان تذكر تلك الاخبار الوقايع بحيث يدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة مثل ان تذكر غزوة خيبر بالتفصيل
والتطويل والمقام الطويل والكرارية من دون الفرار الا عن شجاع بطل قوي بالغ على درجة الشجاعة وهكذا غزوة في احد والاحزاب
وغيرها فباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشأ لهذه الآثار وهكذا اعطايا حاتم والفرق بين
هذا وبين سابقه ان الدلالة في الاول مقصودة جزما والاخبار مسوقة لبيان ذلك اللازم بخلاف ما نحن فيه فانه قد لا يكون بيان
الشجاعة مقصودة اصلا والتي عليها تنبيها فحصول العلم فيما نحن فيه من ملاحظة كل واحد من الاخبار ثم يلاحق كل منها بالاخر والثاني ان
تلك الوقايع لا بحيث يدل على الشجاعة مثل ان يقال ان فلانا قتل في حرب كذا رجلا وفي الاخرى قتل في حرب آخر رجلا وهكذا فبعد ملاحظة
المجموع يحصل العلم بان مثل ذلك الاجتماع ناش عن ملكة نفسانية هي الشجاعة وليس ذلك بمحض الاتفاق لو مع بعض او لا جل القضاء وكذلك
وكذلك في قضية الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقايع على النحو السابق هو كلا القتل والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة ولا الجود
الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ولعل من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية غفل عن هذا واختفى عليه الفرق
بين الجود والاعطاء ولعل كلام العضدي ناظر الى هذا الوجه حيث قال واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر
المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو المتواتر لا ان احادها صدق قطعا بل بالعادة انتهى ولعله انه فرض المقام خاليا عن
يدل على الشجاعة بالالتزام ومع هذا الفرض فالامر كما ذكره من عدم دلالة كل واحد من الوقايع على الشجاعة والسخاوة ولذلك
القدر المشترك الحاصل من الجزئيات يعني الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات لا كل واحد منها هو الشجاعة والسخاوة لافادتها الملكة
الملكة النفسانية واما قوله لا ان احادها صدق يعني ان التواتر في ساير الاقسام لا ينفك عن صدق الاحاد بناء على الشهود
بلا شبهة وان كان من جهة الدلالة الالتزامية اي صدق مع كل منها او التضمنية الحاصلة مع كل من منها كما في الصورتين السابقتين واما

واما في ذلك فلا يستلزم صدق واحد من الوقايع فضلا عن جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك يعني ما هو قدر مشترك في كونه
لازما لها وهو الشجاعة او السخاوة من بين تلك الوقايع وان لم يكن العقل يصدق واحد من الوقايع بعنوان القطع اذ الاشتراك
بينهما في الدلالة والقدر المشترك انما يحصل من جميعها هذا وبظهر من العضدي في هذا المقام نفي حصر المتواتر المعنوي في احد الوجهين
وبعضا انه يحصل بمجموع آحاد الدلالة على القدر المشترك بعنوان القطع لا ان الدلالة كانت حاصلة في كل واحد من الآحاد ولكن
القطع حصل بمجموعها والا لكان اللازم عليه ان ينبه على ان ذلك منافية في التمسح لكن المثال الذي ذكروه قابل لكل الوجهين
كما عرفت واذا دخل الوجه الاول تحت المتواتر اللفظي وكذا بعض ما تقدمه من الاقسام مشكل فعلى هذا يحتج في المتواتر بجعلها قسمان
احدهما ان يدل الاخبار على شيء يوجب كثرتها مع دلالتها على ذلك الشيء القطع كحصول ذلك الشيء وذلك هو ما عدا الوجه الثاني من
من القسم السادس من الاقسام والثاني في ان يحصل من مجموع آحاد متكثرة الدلالة على شيء ولكانت مقطوعا بها ويمكن التمثيل للاول
الثاني في بالاخبار التي وردت في نجاسة الماء القليل بالخصوصيات المعينة من جهة النجاسة ومن جهة الماء معا فان بملاحظة مجموعها
يمكن دعوى القطع بانها يدل على نجاسة مطلق الماء القليل بدلالة الالتزام ان الحكم كلي ولو كان الحكم بالنجاسات المخصوصة كان واردا في
مطلق الماء القليل كما هو مضمون بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا ينافي مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه في تعريف
المتواتر من اشتراط كونه منوطا بالحس فان اردت ادراج المشترك المعنوي في التعريف فلا بد ان يقال ان المتواتر هو ما يكون نقل المخبرين
منوطا بالحس وموجبا بنفسه العلم بذلك المحسوس او بالقدر المشترك بين آحاد المرجعة في ضمنها الذي هو غير محسوس في نفسه وان
عرض له المحسوسية بسبب وجوده في ضمن الفرد او بلازمه سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الآحاد او من مجموعها فعلى هذا يندفع
الاشكال الذي اورده المحقق البهائي على الاجماع المنقول بخبر المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون هذا القسم من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر
قبيل اصل الاجماع المتواتر ففهم اتفاق آراء الكل ومطابقة آرائهم لاقوالهم فكما ان هناك الاقوال محسوسة ومطابقة الآراء
مدركة بالعقل فكذلك في الاجماع المتواتر والخبر المتواتر معنى بالمعنى الاخير ويمكن ان يقال في توجيه الاول من الوجهين ان العلم بكل
محسوس من افراد مع العلم بمقارنتها مع لازمها الذي دل عليه كل واحد من الآحاد يحصل للسامع وكذا فيما قبله **قانون** خبر الواحد
ما لم يبلغ حد التواتر كثرت رواته ام قلت وقيل ما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة
هكذا ذكره ابن الحاجب وقرره العضدي وقد اتفق رأيه في تفسيره اي خبر لا يفيد الظن العلم بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا او افاد بالقراين
الزائدة قال وعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه اقول قد عرفت انهم عرفوا المتواتر بانه خبر جماعة

يفيد بنفسه العلم واحترزوا بالتقييد بنفسه عما لا يحصل العلم من القرائن الخارجة عما لا ينفك الخبر عنه عادة كشق الثوب والصراخ والجنازة
في المثال الآتي وظهر ان مدخلية القرائن الداخلة في حصول العلم لا يضر بكونه متواترا وان كان للكثرة ايضا مدخلية في حصول العلم فاذا كان
خبر الواحد بقرينة المقابلة هو ما لم ينته الى حد التواتر يفهم انه يكفي ما حصل العلم من جهة الكثرة فيكون له فردان فرد لا يثبت به العلم
وفرد لا يثبت به العلم من جهة الكثرة وان حصل من جهة القرائن الداخلة او الخارجة اذ لم يقم دليل على امتناع حصول العلم بخبر العدل
الواحد بملاحظة القرائن الداخلة كما سنذكره او الخارجة كما هو مختار الاكثر فعلى هذا فخبر الواحد اقسام كثيرة منها ما يفيد القطع من جهة
القرائن الداخلة ومنها ما يفيد القطع من جهة القرائن الخارجة ومنها ما يفيد الظن ومنها ما لا يفيده ايضا وعلى هذا فالمستفيض
يمكن دخوله في كل من القسمين فيكون قسما ثالثا ولا مانع من تداخل الاقسام والمشهور كابن الحاجب والعضد فاذا لم يبلغ الكثرة
حيث يكون له في العرف والعادة مدخلية في الامتناع من التواطؤ على الكذب مثل الثلاثة والاربعة والخمسة وان حصل العلم من جهة
القرائن الداخلة فهو مستفيض قطعي وان زاد على المذكورات بحيث يمتنع التواطؤ على الكذب بمجرد هذا العدد في بعض الاوقات ولكن
لم يحصل فيما نحن فيه فهذا مستفيض ظني ويمكن الحاق الاول بالمتواتر على وجه مر الاشارة اليه من القول بكون خبر الثلاثة اذا كان قطعيا
متواترا والحاق الثاني بخبر الواحد ويمكن جعلهما قسمين من خبر الواحد على ما يظهر من جعل خبر الواحد اعم من الظني والقطعي فالتقسيم
المتقدم منه غير محرر ويتجه النزاع في ان خبر الواحد الخالي عن القرائن الزائدة هل يفيد العلم ام لا وعلى الاول فهل هو مطرد
ام لا وعلى الثاني فهل هو يفيد العلم مع القرائن الزائدة ام لا فهناك اربعة اقوال واعلم ان القول بافادة العلم مطلقا مع قطع النظر عن القرائن
الخارجة والداخلة في خبر غير العدل لم يعهد من واحد منهم وكذلك اشتراط العدالة في الخبر المحفوف بالقرائن الخارجية فمحل
نزاعهم في غير المحفوف بالقرائن الخارجية مخصوص بخبر العدل وفيه اعم فلنقدم الكلام في خبر العدل الخالي عن القرائن الخارجية
فالمشهور عدم افادة العلم مطلقا وذهب احمد من العامة الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم الى انه يفيد غير مطرد وهو الاظهر
لانا كثيرا ما نجد بالوجدان حصول العلم من خبر العدل الواحد بملاحظة القرائن اللازمة للخبر التي لا تنفك عنه عادة وان لم يكن بانضمام
قرينة خارجية اذ قد عرفت ان اعتبار القرائن الداخلة لم يخرج عن تعريف الخبر الواحد ولكن في ذلك لا يطرد كما هو مشاهد بالوجدان
بل لا يبعد القول بحصول ذلك في خبر غير العدل ايضا وما استدل به القائل بالاطراد في خبر العدل من انه لو لم يفد العلم لما جاز
العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله فهو باطل
لان الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظن وهو قطعي والمنع يتعلق بالنهي عن العمل بالظن في الفروع انما هو في الاصول

كما مر وسيجيء ويتجه ترجيح الجمهور بوجوه ثلاثة الاول انه لو حصل بلا قرينة يعني خارجية لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء
عادة بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد كالخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين الثاني انه لو حصل العلم به لادى الى
تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان
في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف
الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان التالي ان اراد انه لا يفيد القطع اذا فرض صورة اخرى مثله اذ يحتمل ان نقول في الصورة المفروضة
لكن خبر الواحد يفيد العلم من جهة القرائن الداخلة انه اذا فرض مثل هذا الخبر في موضع آخر لم يتفاوت فيه القرائن المذكورة ايضا
يفيد العلم فان اراد من عدم الاطراد عدم الافادة في مثل ذلك الموضع ايضا فهو ممنوع وان اراد في جميع افراد الخبر الواحد فلا نزاع
كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف الموارد وكما صرح به فكلما اراد دوام الاطراد وجريان العادة في المتواتر فرديد نظره فيما
فيه وقد يورد على هذا الدليل بان دعوى الملازمة لغو اذ لو كان عقليا لثبت الاطراد وبطريق اولى وارادة نفي كون ذلك على سبيل
الاتفاق من ذلك يأباه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب الخ وفيه ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم لما جعلوا عدم العلية والترتب
الظاهر مفرعا عنه فغرضهم ان الامر بينهما منحصر في كون الترتب عاديا وكونه بسبب جريان عادة الله به ومقتضاه الدوام فلا يمكن من باب
محض الاتفاق ولا ينافيه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب الخ فان الحصر بالنسبة الى محض الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل انما ينهض على
القائل بالاطراد ونحن لا نقول به فلعل خبر عدل فيمتنع حصول العلم بالمتناقضين وان هذا الفرض غير متحقق كما مر نظيره في الشبهة
في المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى حصول العلم بخبر بسبب القرائن الداخلة وآخر بنقيضه ظهر ان احدهما خاطئ في دعوى العلم وكذلك لو
ادعى حصول العلم بخبر ثم ظهر له العلم بنقيضه بخبر آخر فقوله ان ذلك جائز بالضرورة بل واقع ان اراد مجرد صدور خبر عدلين في طرفي
النقيض فهو كذلك لكنا لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد حصول العلم لكل واحد من خبر بسبب القرائن الداخلة والآخر بنقيضه فهو جائز في الوقوع
لكن ذلك لا يشفع عن الخطاء في دعوى العلم ونظيره في البراهين غير عزيز وعن الثالث ان اراد ما لو حصل به العلم للمخالف بالاجتهاد ايضا
فلا ريب ان المخالف له مخطئ جزما ودعوى الاجماع على خلافه باطل قطعا وان اراد ما لو لم يحصل به العلم للمخالف فهو كما ذكره ومع
المخالفة ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بشيء ولا يحصل لآخر ولكن مكلف بما يحصل له ولذا ان الدليلين الاخيرين ينهضان على
من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقرائن الخارجية فالاظهر فيه انه قد يفيد القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو اخبر
بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت

مثله وكذلك الملك والاكابر مع ملكه فانه يحصل بذلك العلم بصحة الخبر ويعلم به موت الولد وجداناً ضرورياً لا يعتريه شك وريب بل وقد يحصل
دون ذلك واما ما اورد عليه من التشكيك ومنع العلم اذ لعله غشي عليه فافاق او مات ثم لم يدخر له في آية وعقده المخبر انه [illegible]
فيه انها احتمالات عقلية لا ينافي العلوم العادية مع ان نفرض ادافعه بحيث لا يبقى هذه الاحتمالات وكذلك ما قيل ان ذلك العلم
من جهة القرائن من دون مدخلية الخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها فان القرائن وان استقلت
بافادة العلم مدفوع بانه حصل بالخبر بضميمة القرائن اذ لا الخبر لجوز موت شخص آخر والحق ان حصول العلم بديهي لا يقبل التشكيك
واحتج المنكرون بالوجوه الثلثة المتقدمة والجواب عنها يظهر مما ذكرنا ثمة فلا نعيد ثم ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقرائن القطعية
في الشرعيات اول [illegible] حصوله للحاضرين المستمعين من المعصوم [illegible] بعين وللمقاربين عهد الائمة مما لا يمكن انكاره وكذلك المحفوف
بالقرائن الداخلة واما في مثل زماننا فلم نقف عليه في اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ في اول الاستبصار من القرائن المفيدة من
موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فهو ليس مما يفيد القطع اذ غايته الامر موافقة الخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدوره
ولا دلالته ولو فرض كون مضمونه قطعياً بسبب احد من تلك القرائن فهو الخبر المقرون بالقرينة الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة نفس
الخبر وموضوع المسئلة انما هو الثاني فاخبارنا اليوم كلها ظنية الا ما ندر ومخالفة الاخباريين في ذلك ودعويهم قطعيتها مما لا يصغى
اليه ولعلنا نتكلم في ذلك بعض الكلام في باب الاجتهاد والتقليد **قانون** اختلفوا في حجية خبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للعلم
بصدق نفسه وبصدق مضمونه وان كان نصاً في الدلالة وانما قيدنا بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعياً باعتبار موافقته لدليل
قطعي ولم نتعرض هنا للخلاف فيه لعدم فائدة مهمة في الخلاف من حيث حجيته في نفسه مع ثبوت قطعية مضمونه وقد يكون نفسه
قطعياً لكن يكون مضمونه ظنياً باعتبار كون دلالته ظاهراً لا نصاً وخلافهم في هذا المقام ايضاً ليس فيه بل النزاع في جواز العمل
هو النزاع في جواز العمل بالظن مطلقا واما الخبر الذي كان صدقه قطعياً بنفسه وبمضمونه فخروجه عن المبحث ظاهر فاكثر العامة على جواز العمل
به لعلم من حيث السند والمضمون معاً حتى انه يجوز التعبد به عقلا اي لا يلزم من تجويز العمل به محال او قبيح بلا خلاف فيه من اصحابنا الا ما
نقل عن ابن قبة وتبعه جماعة من الناس تمسكا بانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وانه لو جاز التعبد به في الاخبار عن المعصوم
لجاز عن الله تعالى ايضاً بل مع كون المخبر عادلاً في الصورتين وفيه ما فيه ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان للمحرمات مثلا قبحاً ذاتياً
الواجبات وربما يحرم شيء لكونه سماً او موجباً للتلف في العقل او الجسم كالخمر والميتة الموجبين للقساوة وظلمة القلب وذلك فاسد
ولا يزول بالجهل فاذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن عن الوقوع في تلك المفسدة فتجويز العمل به مظنة الوقوع في المهلكة

للقطع

في المهلكة ويمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان الشارع الحكيم جوز لنا اخذ اللحم عن اسواق المسلمين والحكم بالحل وان لم نعلم كونها مذكى وكذلك
رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فعلم من ذلك انه تدارك هذا النقص بشيء آخر من الشرايع من الاعمال الشاقة المكفرة
والمثبتة للعصمة وبساير التكليفات فلا مانع من ان يجوز العمل بالظن اي مضمون خبر الواحد وان كان في نفس الامر موجباً لارتكاب
الحرام وترك الواجب ثم اختلفوا في جواز العمل به شرعاً والمراد بهذا الجواز هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب لانه اذا جاز
العمل به شرعاً فلابد ان يجب اي يعمل على مقتضاه بعنوان الوجوب في الواجب وبعنوان الاستحباب في المستحب وهكذا والحق جواز العمل بالمعنى
المذكور كما هو مختار جمهور المتأخرين خلافاً لجماعة من قدمائنا كالسيد وابن زهرة وابن براج وابن ادريس والحق انه يدل على ذلك
السمع والعقل كلاهما كما سيجيء خلافاً للجماعة حيث انكروا دلالة العقل عليه لنا وجوه الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان
تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملاً بمفهوم
الشرط واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالاً من الفاسق
وهو واضح الفساد وهكذا ذكره كثير من الاصوليين والاوجه عندي انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن توجيهه على ذلك
ان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلا او جاءكم خبر
العادل واضح في المفهوم وان لم يكن صريحه وفيه اولاً ان ظاهر الآية ان جاء الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم يجيء الفاسق بالخبر لا ان لم
يجيء خبر الفاسق وثانياً ان المراد بالتبين والتثبت طلب ظهور حال خبر الفاسق واثبات واظهار حتى يظهر حال خبر الفاسق فلانه
في تبينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق لا خبر العادل للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم
والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان مقدم المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق بحيث يشمل عدم خبر اصلا او مجيء خبر عادل وتاليه لا يجب
تبين خبر الفاسق بحيث يشمله لو لم يكن هناك خبر او كان ولكن كان خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل ولكن لا يدل على
عدم وجوب تبينه مع ان ذلك خروج عن حقايق الكلام وترك للعرف والعادة بمجرد احتمال كون السالبة منتفية الموضوع ولا
انه مجاز لا يصار اليه وقسمة المنطقيين السالبة الى موجبة الموضوع ومنتفي الموضوع لا يوجب كونه معنى حقيقياً لها او عرفياً لكن
والسنة انما وردا على مصطلح اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل الميزان والاعتماد على مفهوم الوصف فانا وان لم نقل بحجيته في نفسه
لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم وعلى فرض الحكم بتقدير مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يخفى
ان حجية مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من حجية هذا الفرد من المفهوم الشرط نعم لو جعل معنى الآية ان كان الخبر فاسقا فتبينوا

لصار ذلك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف الظاهر وكيف كان فحجية الاستدلال بالآية والخدشة في الاستدلال باق لمفهوم في
وجوب التبين وهو لا يدل الا على جواز العمل والمقصود اثبات الوجوب لا وجه لها لما اشرنا اليه من منع الجواز والعدم القائل
بالفصل فمن قال بالجواز قال بالوجوب فيتم تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما ينهض على من جوز العمل بالمفاهيم وبالظواهر
من الظواهر في سائر الاصول وقد عرفت في المباحث السابقة التحقيق فيهما وستعرف التحقيق ايضا واعترض ايضا بان سبب نزول الآية
ان رسول الله صلى الله عليه بعث وليد بن عقبة بن ابي معيط الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب الى ديارهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتلين
فرجع فاخبر رسول الله بانهم ارتدوا فنزلت الآية ويؤيده التعليل بقوله ان تصيبوا الخ انما يجري فيه وفي مثله لا مطلق الخبر
اثبات حجية مطلق الخبر والاول مردود بما حققناه سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق ونبأ منزلان على العموم
اذ لو كان المراد الخصوص لناسب العهد والتعريف باللام والثاني بان التعليل ليس الا ان خبر الفاسق معرض لمثل هذه المفسدة العظيمة
لانه كك مطلقا وفي جميع الافراد وذلك لا يوجب اختصاص التبين بمثل هذه الواقعة مع ان ذلك ايضا يفيد المطلوب اذ مفهومه
يقتضي عدم التثبت في مثل هذه الواقعة وغيرها بخبر العادل عملا بالعلة المنصوصة في المنطوق وقد يعترض ايضا بان العمل بخبر العدل
لا يصح في مورد نزول الآية لعدم جواز العمل بخبر الواحد العدل في الارتداد فلا يدل على حجية خبر العدل مطلقا فعلى هذا فائدة
في ذكر الفاسق التنبيه على فسق الوليد والتعبير عليه والا فكان يكفي ان يقول ان جاءكم احد بخبر ونحوه وفيه ان عدم جواز العمل بخبر
العدل في الردة لا يضر بحجية المفهوم لامكان التخصيص بخروج المورد عن عام المفهوم بدليل خارج والمناسب للتعبير
التعريف و احد فالعدول عنه بعد ترك ذكر مثل احد يدل على ان ذلك من جهة اعتبار المفهوم مع ان عدم قبول خبر
العدل الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه آخر بخلاف خبر الفاسق فانه لا يقبل اصلا فكانه اريد ان جاءكم فاسق بخبر
خبر غير الارتداد فلا تقبلوه اصلا لا منضما ولا منفردا الا مع التثبت بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة فمطلقا
واما في الردة فمع انضمام الغير الثاني في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الطوائف للاقوام وهو يتحقق بانذار كل طائفة من الطوائف
ولما لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة اولى لعدم الدلالة بل الظاهر ان الفرقة يطلق على الثلثة فيصدق الطائفة
على الاثنين بل الواحد ايضا ولا يضر ضمير الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا في شموله للواحد ايضا لانه عبارة عن الطوائف ولا يلزم من ذلك
اعتبار الانذار من جميع الطوائف لصدق حصوله بانذار كل واحد منهم لكل واحد من الاقوام ثم يصدق حصوله بملاحظة كل واحد

لا لخصوص المورد

واحد واحد منهم بالنسبة الى قومهم وكيف كان فالمقصود بيان حجية خبر الواحد لا حجية مجرد خبر رجل واحد مع ان الفرق باطل
في جانب المنع واما دلالة الآية على وجوب الحذر فلان التهديد المستفاد من كلمة لولا يدل على وجوب النفر وتعليل النفر بالتفقه يدل
على وجوبه وكذا التعليل بالانذار وما المستعد حينئذ وجوب الانذار وعدم وجوب الطاعة للمستمع بل المتبادر وجوب الاطاعة للمنذرين
والمشهور في وجه الدلالة ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله تعالى فلا بد من اخراجه عن ظاهره واقرب مجازاتها الطلب الذي هو في
معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد لما حققناه في مبحث الامر وقيل ان اقرب مجازاتها مطلق الطلب فحملها على الوجوب لانه لا معنى
لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي له فيجب والا فلا حسن ورد بان ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي موجودا قطعا
واما مع احتمال وجود المقتضي فيحتمل ان الحذر مندوب كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس مخافة حصول البرص اقول نعم ولكن لا معنى لاستحباب
الحذر هنا بمعنى انه يستحب الحذر عما انذر به بخبر الواحد بمعنى العمل بمدلوله مطلقا فانه قد يكون خبر الواحد دالا على الوجوب ولا معنى
لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان يقال يستحب ان يعمل بهذا الواجب وكذلك لا يصح حمل الطلب على القدر المشترك فيهما بمعنى
انه يجب العمل بخبر الطائفة اذا حصل منه الظن فان معناه ح استحباب الحذر عن الانذار الظني الحاصل على سبيل الايجاب فاصل
الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على المعنى الحقيقي مما لا يتصور له معنى محصل فان استحباب الواجب لا يتصور الا
في ضمن فردي الواجب التخييري والمفروض انه لا يتصور له فرد آخر سوى العمل بمقتضى الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو لا اذا
كان معارضا لظاهر الآية او الاجماع او غيرهما فالتخيير بين العمل بخبر الواحد لا معنى له لانه اما ان يعتبر مفهوم الاصل في مقابل مفهوم
خبر الواحد كليهما فيقال ان المكلف مخير بين ان يعمل على مقتضى الاصل بان يقول في المسئلة بالخصوص من الشرع لان الاصل عدم الحكم
الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى خبر الواحد بان يقول ورد في المسئلة حكم من الشرع فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته
ولكن يستحب الاذعان بثبوت الحكم واما ان يعتبر الاصل الخاص في مقابل الخبر اي مثلا ان يقول الاصل برائة الذمة عن مقتضى الخبر
الذي هو مدلول الخبر اي مثلا فيقال ان المكلف مخير بين ان يعلم ذمته برية من هذا التكليف وبين ان يعلم ذمته مشغولة بمقتضى
مدلول الخبر وعلى اي الفرضين لا يصح جواز اعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر وما يتوهم ان هذا من باب التخيير في الرجوع الى
المخالفين في الراي او الى الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح فهو غلط لان التخيير فيهما بين القدرين انما هو في مقام الاضطرار
وارشاد الطريقة للعمل في صورة جهالة الحكم وعدم وجود ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم فيهما تعين القدرين كون خصوص احد
الحكمين من الشرع بل يحتمل ان يكون كل منهما حقا ولكن لما لم يتعين ولا سبيل الى العمل فرخص الشارع الاخذ بايهما شاء من

العلم

او احصل منه القطع او يستحب

بالاصل والعمل

باب التسليم والافيما نحن فيه فليس كذلك اذ هو اثبات الحكم الاولي حين حضور الشرط والاصل الثابت بالعقل والشرع متعين الثبوت من الشرع

وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن فالتخيير فيما نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفارة المصرح به في الكتاب والسنة

لا من باب التخيير الذي دل عليه الادلة والاضطرار بين حالة الحكم وهذا التخيير قد يتصور بين جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد وقد

يتصور بين الاصل وخبر الواحد والاول انما هو من لوازم الادلة المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليه برجحان الحذر المستفاد من الاية

على ما بنى عليه الاول انما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة من احاد اخبار الاحاد وحمله على الاستحباب انما يصح اذا قطع النظر عن

دلالتها على الوجوب مثلا يعني اذا عارض خبر الواحد للاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار العمل بخبر الواحد فهو في معنى التخيير

بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب والا كان مع اتيانه على سبيل الوجوب كما توهمه فهذا اخراج للخبر عن مدلوله

واما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد عند عدم دليل اخر رافع للاصل الذي هو من لوازم

الاصلية فهو غلط اذ لا يتوهم فيه تعارض وتناقض حتى يستلزم التخيير او حجية احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على

لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد في الصورة المفروضة فان قلت نعم ولكن الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد لا ينافي استحباب العمل

التكليف في الجملة ولزوم الاعتقاد بالتكاليف فكلما يجوز استخراج الحكم منه فيتمكن من العمل به فيصير مقدمة الواجب فيجب الاتيان فلا معنى

فان قلت نعم ولكن نقدر على استنباط الحكم من الاصل ايضا فهو مخير بينهما قلت المفروض ان الاصل انما يصح العمل به قبل حصول معرفة الحكم

فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل بالاصل البراءة الاستقراء والتتبع بل ربما ذلك في الحكم مع انه اولى العدم الوجوب

بل بالاستحباب مع انه لا دليل على الاستحباب وذلك يقع الكلام في تاويل كلمة لعل بناء على ما اخترناه واستفاده في محله فيمكن حملها على الترجي

في قوله تعالى لعلهم يحذرون بان يكون حقيقة تبعية فيه حصول الخوف والاطاعة مرة وعدمه اخرى اما من جهات تفاوت

بالقطع والظن او المخبرين بالصدق والكذب او المستمعين بالاطاعة وعدمها بل الترجي قد يحصل وقد لا يحصل

لذلك ويمكن ان يكون حكاية عن حال المنذرين فانهم مترجون لقبول الحذر وما يبقى انه لا يدل الا على وجوب الحذر عند الانذار

فهو اخص من المدعى مدفوع بعدم القول بالفصل وبانه يثبت بذلك غيره بطريق الاولى اذا ثبات الحرمة والوجوب اصعب من الكراهة

للمرجحة في دليلهما دون الاولين ولموافقتهما للاصل وكمال مباينة الاولين له وقد اعترض على الاستدلال ايضا بان مقتضى الاية

الكفائي على كل فرقة ولا يقول به احد واجيب بانه مخصص بالدليل والاولى ان يقال ان المراد بالفرقة في الاية الجماعة

الا مندرين فيصح الوجوب الكفائي في الكل وغيرها مثل بني حرب او بني سعد وكونهما لا تخفى ما يصدق عليه الفرقة لغة

حمل التفقه على التفقه في اصول الدين وهو ايضا بعيد لان المفهوم منه في العرف هو الفروع مع انه اثم بالتهديد على ترك التفقه فيه الا

الفقه فيه غالبا دون الفروع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين وتصافهم بكونهم مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين بما يعتبر في الايمان

ايضا بان التفقه ظاهر في الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا يدل الاية الا على لزوم عمل المقلد بفتوى المجتهد وهو خارج عن المبحث وهو ايضا ضعيف

ثبوت كونه حقيقة في ذلك في عرف الشرع بل هو اصطلاح جديد فيحمل على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع الخبر ونقله

مع انه يستلزم تخصيص القوم بالمقلدين وهو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر من الفهم والانذار هو الفتوى لا نقل الخبر فتأمل

على الشهود في تفسير الاية واما على التفسير الاخر وهو ان يكون المراد بالطائفة المجاهدين وان يكون التفقه واجبا على المتخلفين فيمكن توجيه الاستدلال

ايضا بملاحظة ما سبق كما لا يخفى الثالث قوله تعالى والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية فان المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة ايضا

من الهدى ويظهر وجه الاستدلال مما بينا سابقا من ان الظاهر من وجوب الاظهار انه يجب على السامع الاعتقاد به فتأمل الرابع

بخبر الواحد في زمان النبي صلى الله عليه وآله وعمل الصحابة عليه من غير نكير وذكر الخاصة والعامة وقايع كثيرة ذكروا فيها عمل الصحابة به بحيث يحصل مجموعها العلم بانهم

الكاشف عن رضاه صلى الله عليه وآله بل كان يامر به ويجوزه حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبائل والاطراف لتعليم الاحكام بدون

عدد التواتر وكذلك اصحاب الائمة ومن يليهم من اصحابنا القدماء كان طريقتهم رواية الاخبار الاحاد وتدوينها وضبطها والتعرض لرجالها

وتنقيحها وتضعيفها وتقرير الائمة على ذلك بل امرهم بالعمل بها كما يستفاد من تتبع اخبار كثيرة لا نطيل بذكرها فليراجع

ارادها في مظانها بل من الواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان كل واحد من اصحاب الائمة المترددين عندهم السائلين عنهم كانوا يأخذون

الخبر وينقلونه الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل بخبر كل واحد منهم العلم للسامع ومع ذلك كان الائمة مطلعين على طريقتهم ويقررونهم على

ذلك وحصول العلم من كل ذلك كان مع القرينة المفيدة للعلم حاشا باه العقل السليم والفهم المستقيم فحصل من جميع ما ذكرنا ان الجواز عندهم على

هذه الطريقة من غير نكير منهم الاجماع منهم على الجواز فيدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم بل امره وصرح بالاجماع الشيخ في العدة حيث

قال واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي صلى الله عليه وآله او عن احد

من الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم تكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك

قرينة يدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك

اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجتمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى

ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر

حديثة سكنوا وسلموا الأمر في ذلك وقبلوا فإنهم بهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من الأئمة إلى زمان الصادق جعفر بن محمد عليه السلام الذي
انتشر عنه العلم فكثرت الرواية من جهته فلولا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزا لما أجمعوا على ذلك ولأنكروه لأن إجماعهم لا يكون إلا عن معصوم
لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك أنه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به أصلا وإذا شذ واحد منهم
وعمل به في بعض المسائل أو استعمله على وجه المحاجة لخصمه وإن لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وأنكروا عليه وتبرؤوا من قوله حتى إنهم يتركون تصانيف
من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري ذلك المجرى لوجب فيه أيضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى
ما أردت نقله وقال العلامة في النهاية أما الإمامية فالأخباريون منهم لم يعولوا في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد المروية عن الأئمة
والأصوليون منهم كأبي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى والظاهر منه
أن المخالف إنما هو السيد ومن تبعه من بعده ويظهر دعوى الإجماع أيضا من المحقق ره على ما نقل عنه وبالجملة من تتبع سيرة الفقهاء وتتبع أحوال
الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام ولاحظ الأخبار الدالة على رخصتهم في العمل بكتب أصحابهم والرجوع إليهم والأخبار الواردة في بيان علاج الأخبار المتعارضة
سيما مع ملاحظة أن ذلك هو طريقة العرف والعادة وجميع أرباب العقول بل مدار العالم وأساس عيش بني آدم كان غالبا على ذلك الظن
له العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة وما يستبعد من أنه لو كان العمل بخبر الواحد جائزا أو واقعا في زمان الأئمة عليهم السلام لم يخف على مثل السيد
مع قربه بزمانهم وكمال فطانته واطلاعه فهو مدفوع باستبعاد أنه لو كان وجوب الاقتصار باليقين الحاصل من مثل الأخبار المتواترة
أو المحفوفة بالقرينة ونحوها ثابتا وكان المنع عن العمل بخبر الواحد طريقة الأئمة ومذهبا لهم لصار شايعا من باب حرمة القياس ولم يخف
على مثل الشيخ حتى ادعى إجماعهم على جواز العمل بل التحقيق أن الاشتباه إنما حصل للسيد ومن تبعه لما بينا ولما سنبينه انتهى
الأدلة الدالة على حجية ظن المجتهد في حال غيبة الإمام عليه السلام في مثل زماننا مما ثبت علينا من زمان الأئمة واعلم أن ما تقدم من الأدلة إنما يدل على حجية
المراد بخبر الواحد فإنه هو المتبادر من النبأ والإنذار وهو المستفاد من الإجماع الذي نقلناه وأما حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل
ودلالته وأن هذا المظنون هو المراد أو غيره مع تفاوت ذلك بحسب أفهام الناظرين والمعاصرين للأئمة والمتباعدين فهو يحتاج إلى دليل آخر
من إجماع على حجية أمثال هذه الظنون أو غيره من الأدلة التي تدل على حجية ظن المجتهد في مثل زماننا فهذه الأدلة دلالتها على حجية خبر الواحد
ليس من حيث أنه خبر الواحد ولا يشمل جميع الأزمان والأوقات بل هو إنما يتم في مثل زماننا ويدل على حجية مطلق الظن وهي حقيقة أدلة
عمل المجتهد بالظن إلا ما أخرجه الدليل في مقابل قول من لا يجوز العمل إلا باليقين أو بظن ثبت فيه الرخصة من الشرع والأول أشهر وأظهر بل لعل
طريقة الفقهاء هو الأول ولعل وجه نزاعهم في خبر الواحد وسعيهم في إثباته إنما هو لأجل إثبات حجيته بذاته من قبل الشارع حجية

حجية في زمان إمكان العلم أيضا أو لاحتمال وقوع توهم حرمة العمل بخصوصها كالقياس لأجل ما ادعاه السيد من الإجماع على الحرمة كما سيجيء وإلا فهذه الأدلة
على جواز العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم في جواز العمل بخبر الواحد وكذلك استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب لدفع ما توهمه الأخباريون
من المنع وعلى هذا فقس سائر المقامات التي استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص العلة ومفهوم الموافقة واستصحاب حال الشرع وغيرها
واستدلوا على ذلك من وجوه وأنت إذا تأملتها تقدر على استنباط حجية خبر الواحد منها الأول أن باب العلم القطعي في الأحكام الشرعية التي لم نعلمها
منسد في مثل زماننا في غير الضروريات غالبا ولا ريب أنا مكلفون كأهل زمان المعصوم في التكاليف وليس في غيرها علم ضروري أو إجماع أو حكم
العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فإن الكتاب بنفسه لا يفيد إلا الظن وكذلك أصل البراءة والضرورة والإجماع والعقل القاطع لا يثبت
بها شيء ينفعنا في الفقه غالبا بل إنما يثبت بعض الأحكام إجمالا ولا يحصل منها التفصيلات وعلى هذا فينحصر الأمر في العمل بالظن وإلا
لزم تكليف ما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن الحاصل من خبر الواحد فإنه لا فارق بين أفراد الظن من حيث هو فإذا حصل منه ظن أقوى
من غيره فيجب متابعته بل لا مفر لكونه أقرب إلى العلم إنما هو من جهة ملاحظة القوة والضعف إنما هو بملاحظة كل منهما عليه لا بخصوصه وقد
أورد على ذلك بأن انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث أنه ظن لأنه يجوز أن يعتبر الشارع ظنونا مخصوصة بخصوصها لا من حيث إنها ظن
كظاهر الكتاب وأصل البراءة لا لأنهما ظن بل للإجماع على حجيتهما وفيه أن حجية ظاهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم معلوميته مطلقا لا يثبت إلا
أقل قليل من الأحكام لما لا يخفى على المطلع والإجماع على أصالة البراءة فيما ورد في خلافه خبر الواحد أول الكلام إن لم ندع الإجماع على خلافه وقد أورد
على هذا الدليل أن انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز أن لا يجوز العمل بالظن فكل
حكم حصل العلم به عن ضرورة أو إجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه بأصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للإجماع على وجوب التمسك بها بل لأن
العقل يحكم بأنه لا يثبت تكليف علينا إلا بالعلم به أو ظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الأمران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم
جواز العقاب على تركه لا لأن الأصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاه حتى يعارض بالظن الحاصل من أخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل
بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكده ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على أحد الوجهين
وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل إذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الأصل المذكور وأما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والإخفات
بها في الصلاة الإخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيد لنا عن الإتيان بأحدهما فنحكم بالتخيير فيهما لثبوت أصل
التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر والإخفات فلا حرج لنا في شيء منهما فعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لأنا لا نعمل بالظن أصلا أقول وفيه نظر من
وجوه أما أولا فلأن قوله وما لم يحصل العلم به نحكم فيه إلى آخره إن أراد منه عدم حصول العلم الإجمالي أيضا فهو كذلك لكنه خلاف المفروض

اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي ففيه ان عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن بالاتيان به بان يأتي
بالمحتملات بحسب القدرة والاستطاعة فان قيل لا نم العلم الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في امثال زماننا بل انما تكليفنا بها هو العمل
بالضروريات واليقينيات فنفي التكليف بغير الضروريات يقيني قلنا انا نعلم بالضرورة ان في الصلاة ضروريات وواجبات كثيرة علينا غير معلوم
منها ضرورة شرط وجوبها او مطلق ستر الركوع والسجود ايضا مع انا لا يمكننا معرفة تلك التفصيلات الا بالظنون وايضا الضروريات امور
اجمالية غالبا لا يمكن الامتثال بها الا بما يفصلها فالحكم بين المسلمين وقطع الدعاوي ثبت وجوبه مثلا بالضرورة او بالاجماع ولكن معرفة
كيفية ذلك يحتاج الى الظنون التي اشتمل عليها كتب الفقهاء غاية الامر حصول القطع في كيفية بان البينة على المدعي واليمين على من انكر لكن
حقيقة المدعي والمنكر والتميز بينهما ومعرفة معنى البينة انه رجل او امراة او واحد او متعدد او يشترط فيه العدالة ام لا وفي اي حد
اي شيء وباي شيء يثبت وان الحكم اي شيء الى غير ذلك مما لا يحصل للفقيه الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه فضلا
عن المتدرب فيه وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات والمعاملات والاحكام فمن قال انه يمكن الاعتماد على العلم الضروري [illegible]
في تحصيل الفقه فقد تغافل ولعله ارتكبه في مقام المجادلة والتدقيق في نفس الدليل وانت خبير بانه لا وجه له واما ثانيا فلان قوله بل العقل
يحكم بانه لا يثبت التكليف اه هذا اول الكلام لان حكم العقل اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فهو [illegible]
مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين وانا نفينا من العقل والنقل [illegible] كونه قطعيا في الجملة
انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى
ذلك ايضا ولكنه لا نم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه ايضا [illegible]
بسبب كونه بذاته مفيدا للظن لدم حجية استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظني يستفاد من ظواهر الاخبار والايات [illegible]
مع انه قد بعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الواحد اذ حصل من خبر الواحد ظن اقوى منه واما ثالثا فلان قوله ويؤكد ذلك اه يرد عليه [illegible]
لا يفيد الا الظن وان كان سنده قطعيا بل ظاهره في غير الفروع وشمول عمومه ما دل على حجية ظاهر القران لا نخ فيه ثم لانه ان كان [illegible]
فيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وان فرض التواتر في تلك الاخبار فقد مر الكلام [illegible]
بها واما رابعا فلان قوله اذ الحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل ففيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض لزوم رجحان غسل الجمعة [illegible]
مردد بين الوجوب والندب لا ثالث لهما وما ذكره من الحكم بجواز الترك باصل البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالندب ففيه
ما ثبت بطلانه من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا منع ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب [illegible]

الاعتقاد باصل واما الحكم بسبب الاصل ان الرجحان ثابت بالاجماع والضرورة ولا بد لان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم
بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل ولا يثبت من الشرع احد الامرين
البراءة لا ينفي الا المنع عن الترك وعلى فرض لان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر فمع نفي المنع من الترك
باصل البراءة فلا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله وجعل البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو [illegible]
فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده وانما نبه
لما رامه من المثال لينطبق على ما نحن فيه نجاسة عرق الجنب الحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد في ذلك والاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجية فيهما [illegible]
براءة الذمة عن وجوب الاجتناب صح فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمنا من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح ومما ذكرنا
ظهر ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالتسمية والاخفات على ما فهمه وانما صار الكلام فيما كان خبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم
مطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والنوعي من الاخبار الواردة فيه في مقابل اصل البراءة قوله واما فيما لم يكن منه وحده عنه اه ان اراد
ان هذا التخيير الذي هو في معنى اصل البراءة في مقابل الدليل الظني وهو مقدم فهو فاسد اذ بعد ملاحظة تعارض دليلي القولين لا شيء مع
اصل البراءة حتى يبقى ثم ظن ولا نعقل به بل يصح الكلام فيه اعني جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابله هو ادلة التوقف والاحتياط وهو
لا يقول به والمستدل ايضا لا يقول به وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بانهما اختار من القولين وعلى فرض اختيار كل منهما يصير واجبا عليه
فلا معنى لاصل البراءة نظير التخيير بين ان يرجح المجتهد بينهما كما مر فان المفروض ان القول بنص في وجوب الجهر او وجوب الاخفات وان احدهما
ثابت في نفس الامر جزما لا ان الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني دل على وجوب احدهما فنفيه باصل البراءة فبعد ثبوت التخيير ايضا يثبت حكم
والتخيير في الرجوع الى الدليلين او القولين غير التخيير في اختيار احد المدلولين لكون التخيير في اصل المسئلة كما مرت الاشارة اليه مرارا اذا عرفت
هذا ظهر انه لا مناص عن العمل بالظن وان حجية الامام [illegible] بحرمته وثبت حرمته من جانبه مثل القياس والاستحسان ونحوهما والعبرة بقوة الظن
والمعيار هو الرجحان في النظر فاذا حصل الظن بمدلول خبر الواحد اكثر مما دل عليه اصل البراءة وغيره فيقدم عليه وذلك ليس من قبيل ما نص الشارع
باعتباره من الظنون كشهادة العدلين وغيرها فانه قد يحصل الظن بشاهد واحد اكثر من شاهدين ولا يعتبر ذلك لان الشارع جعل الشاهدين
من حيث انهما شاهدان مناطا للحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما كالفتوى والاقرار وغيرهما الثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح
المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان ذكره العلامة في نهايته وغيره وتوضيحه ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار والمرجوح
عبارة عن القول بان الموهوم هو حكم الله او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون هو حكم الله والعمل بمقتضاه

الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح والذم لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح
لفظ المرجح والمرجوح في تركيب الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح المصطلحين عندنا جميعا فان الترجيح بلا مرجح محرم وخلافه وكذا ترجيح المرجوح
المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن ووجهه لتقي الاول الشبه الكذب [illegible] خلاف الثاني [illegible]
ترك الحسن واختيار القبيح ولا يرد على هذا بانه انما يتم اذا اثبت وجوب الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل اذ العقل انما يدل على
لو جب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح وثبوت وجوب الافتاء لا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم العلم [illegible]
الذي ادعوه على وجوب الافتاء على المفتي فيما نحن فيه ثم اذ الاخباريون الذين يعتبر فتويهم في انعقاد الاجماع كما الفوا في ذلك [illegible]
التوقف او الاحتياط عند فقد ما يفيد القطع اقول وهذا الايراد في جانب المقابل من الايراد المتقدم في الدليل الاول وكما انه [illegible]
واذ قد ابطلنا العمل باصل البرائة ثمة فبطلان التوقف والاحتياط هنا اظهر فانا نقول اولا وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات اول الكلام [illegible]
عليه من ظاهر الآيات مع ان ظاهره ليس بحجة عند الاخباريين لبست الا ظنونا مع ان الظاهر منها اصول الدين سلمنا لكنها مخصوصة [illegible]
ودعويهم ان الاخبار قطعية وانهم يعلمون بالقطع في غاية الوهن فان عيان وجوه الاختلاف في متنها وسندها ودلالتها وتعارضها الموجبة لعدم
الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين منها يغني عن البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسنشير مع انه لا دليل على حجيتها اذ الآيات على فرض دلالتها
فهما من ظاهر القرآن وقد عرفت حالها مع ان آية النفر ظاهرة في التفقه وآية النبا معللة بما علمت ولا ريب انه اذا وجد ظن اقوى [illegible]
من خبر الواحد لا يجري العلة فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على حجيتها مطلقا وفي جميع الاحوال والازمان خصوصا فيما كان هناك ظن اقوى منه
ثبوت الاجماع على جواز العمل بها في زمن الصحابة والتابعين يكفي في ثبوته مطلقا لعدم القول بالفصل فانا نقول اولا لم نعلم الاجماع على عدم
الفصل بل بعضهم منعوا عن ثبوت الاجماع الا في العصر الاول فيفرق بين الزمانين وثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما هو اذا لم يعلم
المجمعين بخلاف علمنا ان مستند المجمعين ونحن علمنا ان مستند المجمعين من جانب القول بالحجية هو الآيات والاجماع وقد عرفت [illegible]
واما الاجماع فلم يثبت الا في الصدر الاول ولا مفرح للتمسك بعدم القول بالفصل لان احد شطري الاجماع المركب كما في ذلك [illegible]
هو هذا الاجماع البسيط ولم يتحقق الا في هذا القدر فليفهم ذلك وبالجملة عدم امكان القطع في الفقه في مثل زماننا غالبا مما لا يكون [illegible]
الضروريات والضروريات لا تكفينا كما اشرنا وبعض العمل بالتوقف او الفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه بالاخبار
على ذلك عند عدم العلم فمع ان تلك الاخبار لا تفيد القطع كما بينا لعدم تواترها معارضة بما دل على اصالة البرائة ولزوم العسر والحرج [illegible]
ترجيح تلك الاخبار عليها فلا ريب انه يترجح الظن ايضا مع انه قد لا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف كما لو دار الامر بين شيئين [illegible]

وجوه الاختلاف

ولا يقتضي الاحتياط عليه باحدهما دون الآخر او كان بين متبائنين فان قلت انا لا نتعرض للحال في العمل ولا نحكم به لاحدهما في الفتوى قلت لقد
قد يوجب التلف فكيف يجوز بان نقول ان الله تعالى يرضى عنك بذلك وانى يتيسر ذلك على ان دليل عدم العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى
الظن الحاصل للمجتهد فترك الفتوى وترك العمل ايضا يحتاج الى الدليل فلعل الله تعالى يعذب على عدم الاعتناء وحرمة العمل بالظن لم يثبت [illegible]
بحيث يبادر الفقير المطمئن في اتلاف مال اليتيم وتعطيل الامر والتزام العسر والحرج فلنا [illegible] من جهة التقريب فنقول ان المشهور بين
اصحابنا ان الحاصل من اولاد الابن واولاد البنت من مال جدهما نصيب من يتقربان بها فالثلثان لاولاد الابن والثلث لاولاد البنت
خلافا للسيد ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام اولاد الصلب فيقسمون بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور بعد اعتبار الفرق بين اولاد
الابن واولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور بعد اعتباره ولا دليل لهم [illegible]
المشهور فان جعلنا الشهرة حجة فهو والا فلا بد ان يوقف المال ويهلك الايتام من الجوع والتمسك بالاخبار الواردة في ان لكل رحم يرث
نصيب من يتقرب به لا يعطي الا ان لكل واحد من الفريقين نصيب الذي هو ولا يعطي كيفية القسمة بينهم بانفسهم والعمل بعموم آية يوصيكم
الله في اولادكم كما ذهب اليه السيد ومن تبعه فمع انه يوجب الخروج عن قول السيد في الاصل وانه في نفسه محل [illegible] لكونه ولا حقيقة ولد
العلب انه هو ظاهر الآية ولا حجية فيه عندهم فلا بد للاخباريين هنا من بيان دليل قطعي على جواز التوقف والاحتياط وارشادهم ايانا بسبيل
الاحتياط اذا كان الفريقان كلاهما ايتاما صغارا فقراء لا حيلة لهم في المعيشة الا اخذ مالهم وبالجملة من سلك سبيل الفقه واطلع على
الاحكام وعاشر الناس ولاحظ وقايعهم المختلفة ومقتضياتهم المتناقضة وتتبع الادلة ومؤدياتها وتأمل فيها حق التأمل وتدبر فيها حق التدبر
وعرف الفرق بين زمان المعصوم وغير زمانه يعلم ان ما ذكره الاخباريون محض كلام بلا محصل له ولو فرضنا في مسئلة قيام الشهرة في احد طرفي
المسئلة وخبر الواحد في الطرف الآخر من دون عاضد او مع عاضد نادر فمع الاخبار ان يثبت ان ادلة حجية خبر الواحد تشمل مثل هذا المقام
فلا يجوز العمل بالشهرة فان قال لا اقول بنفي العمل ولا بوجوبه بل التوقف والاحتياط فاقول لك كيف تصنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل اقول
هنا كلاما هو بمنزلة اسد المختار العاملين بالظنون في امثال ذلك وهو ان العاقل البصير لا بد ان يلاحظ مضار طرفي الفعل والترك في
كل ما يريد ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة كثيرة منها الاجتناب عن مساورة عامة الناس الذين غالبهم غير محترز [illegible]
عن النجاسات فان الاحتياط عن النجاسة حسن لكن الاجتناب عن كسر قلوب المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك مما
ليس هنا مقام تعداده ايضا حسن بل احسن وكذلك الاحتياط في الفتوى والعمل حسن لكن اقامة المعروف واغاثة الملهوف ودفع المخاصمة وقطع
الدعاوي بين الناس والاصلاح بينهم ايضا حسن بل احسن وبالجملة فاذا ورد عليك مسئلة وتردد امرك بين ان تحكم فيها بما ادى اليه ظنك

وان تحتاط فكما تحتاط في الفتوى والعمل بالظن من جهة ما دلك عليه من الآيات والأخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وبتذكرها تحتبط عن الدخول
فيه فتذكر ايضا ما ورد عليك من الآيات والأخبار الدالة على اقامة المعروف والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين والاسلام
وان التسبب لتلف الأموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم وعليك ان تحتاط من ان تكون في ذلك من جهة الوسواس وتسويل الشيطان
فان الشيطان ايضا قد يصير عالما صالحا متنسكا لأجل تغرير الصلحاء والعباد الا ترى انه يوسوس في احكام النجاسات ونية العبادات الى
ان يصير الانسان متأذيا عن طاعته ولا يتعرض لهم الآن في الاجتناب عن المحرمات المالية وحقوق الناس وغيرها فترى
الوسواسيين متجنبين عن الماء اليقين بسبب احتمال قربه بنجس ولا يحتاطون ابدا عن الاكل المحرمات المالية وحقوق الناس ولحوم [illegible]
مع ظهور ان اكثر الجزارين مما لا يعتمد على دينهم وتقويهم بل ولا يدرون كثير منهم مسائل الذبح والتذكية فلعل الحل لحم الجنية غالبا
وكذا لا يجتنبون عن الحلال السكر بل يلبسون منسوجات اهل الكفر مع ان الغالب انهم ملاقيها برطوبة وكذا ان عدم التنزه عن النجاسة يوجب الهلاك
فكل الحلال الحرام وهكذا الكلام في فتوى القصاص فربما يظهر الفقيه لزوم القصاص ويحتاط لأجل التحرز عن الدخول في احكام الدماء ويخشى
عما ذكره في كتابه ان في القصاص حيوة ومن النظر الصحيح الى الدم مع ما بهم من الوجع والألم وان تركه ربما يوجب بناء في قتل النفوس
ذلك بل اقول كما انه ربما يكون ظن احدهم مناخما للعلم بل يصير احد العلم العادي ولا يجترئ على فتوى القصاص فان سئلته
يجيب بانه يخاف الله عن سوء الحساب وان تتبعت انه لا تجد يقينه بالمعاد وعذاب جهنم اكثر مما ظهر له من حقيقة الامر فكيف يصير
الفرع زايدا على الأصل وبالجملة لا بد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل الى الهوى ومتابعة الشقي والطاعة الشيطان ومع هذا
بما نبهتك عن التزام الاحتياط ويصير ذلك سببا للمحجة في الدين والمسامحة في العقوبات وذلك ايضا من الموبقات المهلكة ومن اجل هذا
بل عليك بالاقتصاد وبذل الجهد والوسع ثم العمل على مقتضاه الثالث ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر
المظنون واجب بل يرد ويمنع ان مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب نصب الدلالة من الشارع على ما يتوجه التكليف به يؤمننا الضرر
عند صدق المخبر مع انه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره ولا يمكن الفرق بانه مخرج بالاجماع لان الدليل
العقلي لا يتخلف بسبب [illegible] ولا بد ان يكون مطردا او ربما يمنع وجوب دفع الضرر المظنون بل هو اولى للاحتياط وعلى تقديره انما
يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل لا يستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات
اقول مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر الطريق في معرفة الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز تركه بان الاصل براءة
الذمة عن هذا التكليف اذ ما ظنه حراما او واجبا فيظن ان الله تعالى يواخذه على مخالفته وظن المواخذة مرجح لوجوب التحرز عقلا

بالاحتياط

ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من المستند فيه لمنع وجوب نصب الدلالة القطعية بالخصوص على الشرع ثم وهو اول الكلام الا ترى ان الامامية يقولون
بوجوب اللطف على الله تعالى بنصب الامام لاجراء الاحكام والحدود ودفع المفاسد والاصلاح بين الناس واقامة المعروف مع ذلك
منع على الامة وان كان بسبب ظلم ظالميهم وكما ان المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه فكذلك ظن المجتهد
بقولهم ودينهم وشرايعهم صار نائبا عن يقينه بها وكما كان يجب ان يكون الامام عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة اليه علمهم بها وان
لم يكن حاجة اليها بالفعل فكذلك يجب للمجتهد الاستعداد بجميع الاحكام بقدر طاقته لرفع احتياج الامة عند احتياجهم وان لم يكن فعلية
الاجتهاد واجبا ولا ريب انه لا يمكن له تحصيل الكل باليقين فناب ظنه مقام يقينه ولما لم يمكن اثبات اليقين بحجية اخبار الآحاد وظواهر
الكتاب في زماننا لما اشرنا سابقا فغاية الامر حصول ظن المجتهد لنا والاعتماد على اصل البراءة قد عرفت حاله وكذلك التوقف والاحتياط
مع عدم دليل عليهما نعم اذا فرض عدم ظن حصول للمجتهد في مسئلة اصلا فيرجع فيه الى اصل البراءة لا انه بنى على هذا التقدير يرجع مال
هذا الدليل الى الدليل الاول لان مرجع الدليل الاول الى لزوم تكليف ما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل
الى ان ترك العمل بالظن يوجب الضرر قوله مع انه منقوض برواية الفاسق فيه ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول
الكلام اذ اشتراط العدالة معركة للآراء والاستدلال بالآية غايته الظن ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن كما مع ان الشيخ صرح بجواز
العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه ولا ريب ان ذلك من القرائن الداخلة لا القرائن الخارجة مع ان المشهور بينهم
جواز العمل بالخبر الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن وغايته ان يثبت حجية هذا الظن بما ورد من
الاخذ بالمشهور بين الاصحاب وهو مع انه قد يعارض بغيره من المرجحات ظني حاصل من خبر الواحد بل من الترجيح كما حصل بين مختلفاتها وقد
عرفت حاله ولما صار انا ان لم نجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به او لحصول الظن بعدمه لا انه وان حصل الظن به لا يعمل
به اذا ورد النقض بالقياس ايضا بل نقول ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يؤدي به الظن بالحكم من الادلة التي بيد ادلة الاخبار
مثلا او القياس مثلا وذلك اما لانهما لا يفيدان الظن وذلك هو علة لمنع الشرع عنهما او لانهما مستثنيان من الادلة المفيدة للظن لان
الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن وهذا الوجه يجري في الوجه الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد
باب العلم فلا مانع من استثناء الظن الحاصل من القياس من ايجاب لزوم تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المقتضية للعلم او الظن
المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن بنفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد
الشرع والظن وكذلك لا من حيث انه يفيد الظن لانه يوجب جواز العمل بالظن المطلق لنفس الامر وهذا المعنى فاين الاستثناء فيه

انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا بالقياس وبعد وضع القياس من البين فاذا تعارض تمام الادلة المفيدة
في تعيين الظن لنفس الامر وبملاحظة القوة والضعف بل لا يبقى الا ظن ضعيف بل الاقوى يصير ظنا والاضعف وهما ويمكن ان يقال ان
مورد القياس لم يثبت انسداد باب العلم بانه مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى القياس فنعلم ان الحكم
غيره وان لم نعلم بانه اي شيء هو ففي تعيينه يرجع الى ساير الادلة وان كان مؤداها عين مؤداه فلا يضر فانه يمكن منع وجوب
حرمة القياس حتى في موضع لا يجد الى الحكم الا به فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء حين انسداد باب العلم حتى بالقياس ايضا فما الحيلة
في العمل والتخلص من لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل البرائة فلم لم تعمل به اولا قلت المناص حينئذ هو المناص حين تعارض
الادلة الظنية ولم يرجح شيء مع وجود الادلة المعلومة الحجية فنتوقف في الفتوى او نختار على اصل البرائة وكذلك في الظنون الغير المعلوم حجيتها اذا
تعارضت وفقدت فنتوقف او نعمل على اصل البرائة وعدم جواز العمل باصل البرائة اولا لان الثابت من ادلة جواز العمل
عليه موقوف على الياس من الادلة بعد الفحص كما يعتبر العمل عليه بعد الياس عن الادلة الاجتهادية فكذا الحال في الادلة الظنية
فان قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة عند العمل في مثل القياس مثلا او غيره من الظنون التي لم يثبت حرمتها بالخصوص ايضا بدفع منع بقاء
التكليف ايضا قلت ما دل على حرمة العمل بالقياس وغيره من الظنون ايضا ليس باقوى دلالة وشمول افرادا واوقاتا مما دل على بقاء
التكليف الى آخر الابد فغايته الامر عدم الوجوب فما الدليل على الحرمة ثم اجد ما يقال في هذا المبحث ليظهر جلية الحال وافول غيرا له احمد
في اقامة الدليل على الظنون واثبات العلم في حجية بعضها بالخصوص مميزا اياها عن غيرها انه لا ريب ولا شك لنا في ان الله تعالى بعث نبيا
وانزل كتابا وسن شرايع واحكاما واراد من عباده العمل عليها وطريق ابلاغ الاحكام الى العباد على ما هو في مجرى عادة الله تعالى
والكلام غالبا ونطقه تعالى مع عباده ليس الا بابلاغ رسوله اما بتلاوة كتابه عليهم او بكلمة بنفسه وبيان اياها لهم ثم انه قد حصل العلم لنا
للمخاطبين المشافهين من الكتاب او السنة فلا كلام فيه وفي انه حجة على العباد ويجب متابعتهم وحصول العلم من كل خطاب ولو بضميمة القرائن
الحالية من ريب وشك وكذلك ما حصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الحقايق والمجازات بحمل الالفاظ على حقايقها عند عدم القرينة والتنبيه
والبناء على القراين في الحمل على المعاني المجازية لان ذلك كان طريقة العرف والعادة من لدن خلقة آدم الى يومنا هذا وانهم كانوا يجرون
المحاورات على ذلك يعلم ذلك بملاحظة احوال العرف والعادة علما وجدانيا فالشارع تعالى في المحاورات مع اصحابه بما حصل لهم الظن
ايضا ولشارع في ذلك مع ان المحقق عند اصحابنا هو التخطئة وان حكم الله الواقعي واحد في نفس الامر ان عمدة العبادة في التدين بالايمان
اصل التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على تحمل المشاق الواردة من قبله تعالى فالاحكام الفرعية

الفرعية وان كانت من الامور الحقيقية المشتملة على ما اشتملت من المصالح النفس الامرية لكن العمدة فيما يتسبب بها هو الابتلاء والامتحان وتقوية الايمان
بسبب الانقياد بها والتقرب بها من جهة انه طاعة فاذا فهم المكلف من خطاب الشارع فهما علميا بنفس الحكم واتبعه فهو جامع للسعادتين اعني
الفوز بالمصلحة الخاصة الكامنة فيه والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة واذا فهم فهما ظنيا على مقتضى ما وقع من القوم
الذي نزل اليهم الكتاب وبعث الرسول عليهم فهو وان فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة ايضا لئلا
يلزم عليه الضرر فان الاصل لحصول الانقياد بدونه ايضا وبعد ملاحظة هذا التقرير يندفع ما يتوهم انه كيف يجمع هذا مع القول بكون الاحكام
ثابتة في نفس الامر ولكل شيء على نحو مستقر ثابت وان التصويب باطل وان الحاصل ان المعصوم بالذات من خطاب الله هو حصول نفس الحكم النفس الامري
لكن لما ظهر من حال الشارع مناط تفهيمه النطق بالالفاظ التي جرت عادة الناس بانها لا يفيد اليقين في الاغلب انه راض بهذا الظن ويكتفي
عما اراده في نفس الامر لانه غير فاقد للمصلحة ايضا كما عرفت فهذا الظن مما علم حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف فيهم في انه من
الظن في موضوعات الاحكام من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا ثم ان هذا الكلام اذا انتقل الى الغير الموجودين المشاركين لهم في التكليف
بتقضا فان كان نقله بمعنى جميع ما مراده الواقعي صار يقينيا لهم وعلما بانه اراد ذلك لا غير فلا كلام فيه ايضا وان كان نقله بلفظه بمعنى انه حصل لهم
العلم بان هذا هو لفظ الشارع فالاشكال حينئذ في ان الظن الذي حصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصدور حجة عليهم ام لا فنقول حينئذ ان هذا اللفظ على قسمين
قسم يحتمل ان يكون مما يقصد به بقائه في الدهر والاستفادة منه كتاليفات المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل انما يقصد به تفهيم
المخاطبين وان كان غيرهم ايضا مشاركين لهم في اصل الحكم فاما الكتاب العزيز فهو وان كان مما يحتمل ان يكون من القسم الاول وذلك لانا
وان لم نقل بعموم خطاب المشافهة للغائبين كما حققناه في محله لكنا نقول بان الله تعالى يريد من جميع الامة فهمه والتدبر فيه والعمل على مقتضاه
مثل فالاخبار بين كما حققناه سابقا فيكون هذا الظن ايضا حجة بالخصوص لان طريقة العرف والعادة في تاليف الكتب وارسال المكاتيب
والرسائل الى البلاد البعيدة سيما مع مخالفة الالسنة ومباينة الاصطلاحات يقتضي ذلك فان المصنفين واهل المكاتب والرسائل لا يريدون
ممن يبلغ اليه كتابهم الا العمل على مقتضاه بقدر فهمهم ووسعهم فالذي يجب على الله تعالى ان يكتفي عنا بما نفهمه من كتابه اما يقينا او ظنا ولكن
لم يثبت ذلك بعد علينا لاحتمال ان يكون الكتاب العزيز من باب القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه وسيما ما اشتمل على الاحكام الفرعية
ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر ايضا لحصول الاعجاز وساير الفوايد مع ذلك ايضا فان قلت ان اخبار الثقلين وغيرها
مما يدل على العرض على كتاب الله تعالى يفيدان الكتاب من القسم الاول قلت اولا ان نقل الكلام الى تلك الاخبار ونقول ان الاستدلال
بها فيما نحن فيه موقوف على ان يكون تلك الاخبار من قبيل القسم الاول لا من مجرد الخطاب الشفاهي مع الاصحاب وثانيا انه لا قطع لنا

يكون ظن الدلالة بالنسبة الينا فهذا في هذا المعنى كما ذكرنا القدح من الاخبار رتبي في دلالتها وان كان خلاف الظاهر فان غايتها الظن
يكون بجواز العمل بما يظن من جهة الكتاب جايز لهم ولا قاطع بحجية هذا الظن ويمكن ان يكون المراد تمسكوا بها اذا فسرها الائمة كما ذكره
وان كان خلاف الظاهر وان سلمنا ان تعاضد تلك الاخبار بعضها ببعض وقراين خارجية يفيد القطع بجواز العمل فذلك ايضا
لا يفيد الا جواز العمل في الجملة واما لو حصل ظن اقوى من ظاهر الكتاب من جهة خبر الواحد وغيره من الادلة التي لم يثبت حجيتها بالخصوص
بوجوب العمل على ظاهر الكتاب ح واما السنة المعلوم الصدور عنه فيحتمل ضعيفا ان يكون مثل المصنفات والمكاتيب ولكن الاظهر ان يكون المراد
منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سويهم بواسطة تبليغهم ومع ذلك فلا يعلم من حاله رضاه بما يفهمه غير المشافهين
بكون ظنا معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي يمكن ان يقال انه من الظن المعلوم الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها من
الادلة الظنية كما اشرنا وسنشير اليه في محله واما خبر الواحد فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به اذ اقوى ادلته الاجماع وهو
فرض تسليمه لا يثبت الا حجيته في الجملة وفي زمان خاص وفي نوع خاص اذ حجيته في الاعصار المتاخرة عن زمن الصدوق غير معلوم وكذا
المسلم انه خبر العادل المسلم منه العادل المعلوم العدالة والمسلم منه ما لم يعارضه مثله او لم يعارضه اضعف منه اذا كان معمولا به
وهو مهجورا او لم ينسخه النواسخ من المعارضات والاشكالات في علاج التعارض وغيره مما لا يخفى كثر البسط وقد مر الاشارة اليها في
مبحث التخصيص وغيرها واكثر هذه النواسخ يعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة ايضا باعتبار حصول العلم …
بالنظر الى العمومات في الجملة وحينئذ يرد … فيما لم يطلع عليه فيجب البحث عن الفحص الذي يحصل الظن بعدمه كما مر في محله …
باب الخطابات الشفاهية المقصود منها تفهيم المخاطبين وحينئذ ان يكون معهم من القراين ما يفيد ان المراد خلاف ظاهرها كما علم
كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون من هذا الباب ايضا يكفي وثبوت اشتراكنا معهم في اصل التكليف بالاجماع لا يوجب
اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة وانتهاض الخطاب الينا ولا اجماع على ما ساوينا في العمل بالظن الحاصل منها لنا في العمل
على مقتضى الظن المعلوم الحجية مجرد كلام لا يحصل منه لفقه شيء اذ حصول العلم ببقاء التكليف بالتفصيلات المجملة كيف يمكن تحصيل العلم بها بمجرد
العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كون راويه عادلا على النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض بخبر خال عن النواسخ التي ذكرناها
عنها الا بالعمل بالظن مع انه لم نفز بمثله مع وجوده في اخبارنا فهو في غاية الندرة ولا اجماع ولا دليل قطعي اخر يدل على حجية الظن
الحاصل من جهة المعالجات كما لا يخفى سيما مع ملاحظة الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج التعارض بينها وكذلك الكلام في …
المتواترة باللفظ مع غاية ندرة مدلولها وكذلك اصل البراءة وان سلمنا كونه ظنا معلوم الحجية اذ العلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح …

يفيد ظنا اقوى منه او ظن اخر ثم دعوى الاجماع على حجيتها حتى فيما نحن فيه غير مسموعة ونقل الاجماع لا يفيد لنا الا الظن لو ثبت فصار حاصل
الظنون المعلوم الحجية عندنا منحصرة في نفس الاحكام المعلومة اجمالا بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي ببعض الاحكام لا يفيد في التفصيلات
فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد فيها او العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد في
الجملة ايضا مع عدم العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا بتضميمه ما لا مناص لنا عنه في علاج الاختلالات التي علمنا من المعارضات اليقينية والمحتملة
فكيف يكتفى بها فيما نريده من العمل باحكام تتم مع الاجتناب عن العمل بالظن لا نعلم حجيته بالخصوص وليس في ذلك غالبا الا مثل من يكلف بعمل
اذا اعتقد تبين قياسه يقينا مع كون الاخر ظنيه فهل ينفعه ذلك في صيرورة النتيجة قطعية او من حصل العلم في بعض اجزاء صلوته مثلا
مع كون ساير الاجزاء ظنيه فهل ينفعه ذلك في صيرورة صلوته يقينية مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا بذاته وغير مفيد منفردا في نفسه
ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلوم الحجية مستقلا من دون حاجة الى الغير فهو في غاية الندرة ونتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه
مع ثبوت التكليف فيه يقينا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص عن العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما في جميع
ما ذكرنا فثبت حجية خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد في اثبات حجيته ثم قد ظهر لك مما حققنا في المقام انه لا فرق بين مسايل اصول
الفقه وفروعه في جواز البناء على الظن ونحن لا دليل على اشتراط القطع في الاصول نعم لا بد في اثبات حجية ظن المجتهد من دليل قطعي وسنشير
في موضعه انه من الاصول الكلامية لا الاصول الفقهية واذا صار ظنه حجة فلا فرق بين الاصول والفروع وسيجيء زيادة توضيح لهذا في
مبحث الاجتهاد والتقليد فلنرجع الى ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد وهو ايضا من وجهين احدهما هو الدليل على حرمة العمل بالظن
الا ما اخرجه الدليل هذا الا ذكرناه في خامس الادلة وثانيهما في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول فهو الايات والاخبار الدالة على حرمة
العمل بالظن مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك فان النهي دال
على ان اتباع الظن دليل على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن بالفرض والجواب اما عن اية النهي فانها مخصصة بالنص ولا دليل على ترك عمومه
في جميع الخطابات سلمنا لكنه خطاب شفاهي فلعله كان قرينة يدل على خلاف المقصود من اختصاصها باصول الدين او بما يناسب المسلمين كما يظهر
من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومن ارادة الظن الراجح من العلم مجازا مع ان الاشتراك غير المشافهين
لهم فانما هو بالاجماع والضرورة وهما مفقودان في موضع النزاع وهو صورة انسداد باب العلم وايضا التمسك بهذه الاية لنفي حرمة العمل
بالظن فالتمسك بالظن اي اصل … وهو ما نفاه بنفس الاية وكلما يستلزم وجوده عدمه فهو محال ودعوى قطعية حجية الظن هاهنا من الكتاب
قد عرفت الكلام فيه وانه ليس بثابت في الاصول وعلى فرض الثبوت … فيما كان هناك خبر الواحد يدل على حكم بالخصوص مع ان الاية

انما يفيد العموم لو كان كلمة ما نكرة موصولة فلا ينافي جواز اتباع بعض الظن واما مثل قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور فعلى خلاف الاصل
فان الظاهر ليس كذلك انه سور للسلب الجزئي واما عن ايات الذم فمع انه يرد عليه بعض ما ذكر فيه انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى
وان قلنا بان السبب والمحل لا يخصص اللفظ سلمنا العموم في جميع الآيات لكن ما ذكرنا من الادلة يخصصها لان الخاص مقدم على العام
الثالث فهو ما ذكره السيد ره في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعا خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة
قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها
في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملئوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه
ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار
الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل
التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا
لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان
الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المتأمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير
عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك
نقله عنه في المعالم والجواب عنه منع ما ادعاه ولا يحصل العلم بالاجماع كيف وقع على ذلك لو لم يحصل على عدمه والاتكال على نقله الاجماع
رجوع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانما يسلم فيما لم ينقطع باب العلم والمفروض في زماننا انقطاعه كما مر فالقدر المسلم
في زمان اصحاب الائمة لكنهم قادرين على تحصيل العلم بل وبعضهم لعدم تمكن كثير منهم من العلم ايضا ووجه امتناع اصحاب الائمة عن العمل
باخبار الآحاد لعله كان لاجل تمكنهم من العلم لكن السيد ايضا كان متمكنا لقرب عهده لصاحب الشرع ووجود القرائن والامارات ولهذا
قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا ع وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك فيعول فيه على اجماع الامامية وفي
ساير المتخالفات يرجع الى التخيير بين الاقوال وانت خبير بانه لا يحصل سبيل العلم بتفاصيل الفقه في زماننا كما ذكر فكيف يمكن قياس حالنا
مع حال السيد واصحاب الائمة ع مع ان السيد ايضا يكتفي بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا حجية الخبر في مثل زماننا وكان
غرضنا ابطال القول بحرمة العمل به في امثال هذا الزمان واما لو اردنا اثبات جواز العمل به مطلقا ومع تمكن العلم فيحتاج الى تتميم الادلة
المخصوصة باثبات حجية خبر الواحد مطلقا ولظن من الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة وغير ذلك بقي الكلام في تحقيق الحق في هذا الاجماع

يحتشم

الاجماع الذي ادعاه الشيخ في التوفيق بين السيد والشيخ ووجه ذلك المنافاة فاعلم ان انكار العمل بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه كان مذهبا
للامامية وعلى ذلك ينزل دعوى السيد وان غفل في تعميم الدعوى وذكر في المعالم في وجه المنافاة في الدعويين ان السيد كان عمدة في
هذه الدعوى على ما عهده من كلام اهل الاصول من المتكلمين والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم حتى ان بعضهم بالغ في احالته عقلا وتعويل الشيخ والعلامة
كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية واقول الى
هو صريح كلام الشيخ في العدة موافقة للسيد في انكار الامامية للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انه هو ما رواه المخالفون في كتبهم واما الذي رواه
اصحابنا الامامية في كتبهم وتداولوه بينهم فاتفقوا على العمل بها وصاحب المعالم بعد ما ذكر في وجه الدعويين ما ذكرنا اولا كتب في الحاشية ان
ذلك كان قبل وقوفه على كتاب العدة ثم نقل في الحاشية في وجهها ما نقلنا عن الشيخ واستبعده عن الصواب لان الاعتراف بانكار
عمل الامامية باخبار الآحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم لاشتراط العدالة عندهم وانتفائها في خبرهم كاف في الاضراب عنها فلا
لم تعد في نفي العمل بخبر يروونه اولى ويمكن دفع الاستبعاد بان الامامية لما كانوا مخالطين مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم
جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة بن جندب اخترع رواية عن رسول الله ص بامر معاوية
في ازاء اربعمائة الف درهم بان اية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت في شأن على ع واية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شأن ابن ملجم
وكذا غيره من المعروفين بالكذب وما كانوا متمكنين عن التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فاحتالوا في
نفيها واعتمدوا في احتجاجهم على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك عن تهمتهم فاشتهر منهم هذا المطلب
الاشتهار حتى ظن السيد ونظرائه ان ذلك كان مذهبا لهم في خبر الواحد وان كان من طرق الاصحاب في فروع المسائل والحق ان للغفلة
فما وقع عن السيد في التعميم وان العمل باخبار الآحاد من طرق الاصحاب كان جائزا عند الامامية وعليها شواهد كثيرة لا يخفى على المتتبع
ثم ان صاحب المعالم تصدى لرفع التنافي بين الدعويين وبيان الموافقة بين المدعيين وقال لا نضاف انه لم يتضح من حال الشيخ موافقه لما
السيد اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة
كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق وانت اذا تأملت كتاب
العدة تعرف ان هذا الكلام بمراحل عن الصواب وكذلك الاستشهاد في كلام المحقق له وجه غفلته ره انه لم يكن عنده كتاب العدة حين تاليفه
المعالم والحاصل ان في العدة مواضع متعددة من كلامه ره ينادي باعلى صوته ان كلامه في الاخبار المجردة عن القراين الدالة على صحة الخبر
وصحة المضمون لا حاجة الى نقلها نعم نقل الشيخ القول بجواز العمل باخبار الامامية التي دونوها في الكتب المعتمدة وله الدالة عنه

اختلق

الأصحاب سواء رواة الأمامية او غيرهم ايضاً اذا كان سليماً عن المعارض وهذا هو الذي نقله المحقق عنه ايضاً وان خبر كان مجرد ذلك
لا يوجب كون تلك الأخبار مقترنة بالقرائن المفيدة للقطع بالصدور سيّما مع تصريحه في مواضع كثيرة بما يدل على انها غير موجبة للعلم
مع ان كون تلك الأخبار مقترنة بالقرائن المفيدة للقطع لأصحاب الأئمة لا يفيد كونها كذلك عند الشيخ ايضاً ولا دلالة في كلام الشيخ
على انها كانت كذلك عنده هذا ولكن الحق والتحقيق ان الاعتماد في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الإجماع ايضاً مشكل لان ما نقل
الشيخ وان كان يفيد عموم حجية الكتب المتداولة لكنه لفظ عام والاعتماد على عموم لفظ الإجماع المنقول في اثبات حجية خبر الواحد دوري
والعلم بجواز العمل بجميعها لا نفسها غير معلوم فلا يمكننا اليوم دعوى الإجماع على حجية جميع ما في الكتب المتداولة مع ان الإجماع لا يثبت
الا جواز العمل في الجملة وقطعية حجية بعضها في الجملة مع الإجمال والاشتباه لا يحصل منه شيء ودعوى الإجماع على العمل بالنحو الذي رجعوه
في الجمع والترجيح وتقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية وخصوصيتها لاختلاف وجوه الجمع والترجيح بالنسبة الى الأخبار
وغيرها مما لا يحصى ولا يخفى فظهر من جميع ذلك ان ذلك ايضاً بعد التسليم حجة اجمالية لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد حقيقة
انما هو الدليل الخامس كما اشرنا سابقاً ثم ان بعض المتأخرين تمسك بالأخبار الواردة في مرجحات كيفية الكتب والعمل بها فاستدل
التواتر فيها فانها ايضاً لا تفيد الا الإجمال كما بيّنا والله العالم **فائدة** ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرايط يرجع الى الراوي من
البلوغ والعقل والإسلام والإيمان والعدالة والضبط والتحقيق ان هذه الشرايط انما تتم اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد من الأدلة التي
به وعلى القول بجواز العمل به من حيث هو واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الخامس فلا معنى لهذه
الشرايط بل الأمر داير مدار حصول الظن نعم فائدة اشتراط هذه الشرايط لا بد ان يكون للتنبيه على ان الاطلاع على المذكورات لا يفيد
الظن او لبيان مراتب الظن او لاثبات تحريم العمل بالخالي عن الشرايط كالقياس وقد عرفت انه ليس كذلك لانه قد يحصل الظن بخبر
الفاسق والمخالف ما لا يحصل من غيره مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ايضاً وسنعرف الكلام في دعوى حرمة العمل في اخبار
الأكثر مع ما عرفت من الاشكال في صحة الاستثناء فيما ذكرناه في استثناء القياس واما تفصيل القول في الشرايط فاما البلوغ
والعقل فنقلوا الإجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق والصبي الغير المميز واما المجنون الأدواري فلا مانع من قبول روايته حال
افاقته اذا انتفى عنه اثر الجنون واما الصبي المميز فالمعروف من مذهب الأصحاب وجمهور العامة المنع ودليله الأصل وعدم شمول
ادلة حجية خبر الواحد وربما يستدل بالأولوية بالنسبة الى الفاسق فان للفاسق خشية من الله تعالى ربما منعه عن الكذب بخلاف
الصبي وفيه تأمل وذهب آخرون الى القبول قياساً على جواز الاقتداء به ورد ببطلان القياس اولاً وبمنع الأصل ثانياً وبوجود

الفارق ثالثاً فانهم يجيزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا اذا رواه قبل البلوغ واما بعده او اسمعه قبله فلا اشكال
في القبول اذا اجتمع ساير الشرايط ولذلك قبل الصحابة رواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الأصحاب من ان
وجه رد الصدوق ما يرويه محمد بن عيسى عن يونس هو هذا لا وجه له واما الإسلام فنقل بعضهم دعوى الإجماع على ذلك مستنداً اولاً الى
ان جاءكم فاسق اما الإجماع فيشكل دعويه مطلقاً في صورة انسداد باب العلم نعم يفيد دعواه في تضعيف الظن الحاصل بخبره والحاصل انه يمكن
الاعتماد على الإجماع وان كان منقولاً لو ثبت حجية خبر الواحد بالخصوص ولو في صورة امكان تحصيل العلم واما في غيره فلا الا اذا اوجب نفي الظن
واما الاستناد الى الآية فان كان مستند الإجماع ايضاً هو هذه الآية فلا يبقى اعتماد على الإجماع اصلاً وان كان المستند نفس الآية ففيه منع
الدلالة لمنع اطلاق الفاسق على الكافر المؤمن بالغير العاصي بجوارحه حقيقة والاستدلال بطريق الأولوية ممنوع فانه قد يكون الاعتماد على
الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب نعم يمكن ان يقال لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا نسلم تبادر عدمه فغاية الأمر
الشك فيحتمل ان يكون الكافر فاسقاً ولما كان الحكم معلقاً على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الأمر كذلك كما سنبينه فيشترط قبول
الخبر بعدمه ولا نعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقاً والجهالة كما قد يكون في كون الشيء من الأفراد المعلوم الفردية للمفهوم فقد يكون في كون
الشيء من افراد ذلك المفهوم مطلقاً وهما سيّان فيما نحن بصدده ويمكن ان يقال مع تسليم صدق الفاسق على الكافر ايضاً لا يدل الآية
على عدم قبول روايته اذا كان ثقة لان معرفة ثقته يحصل نوع تثبت في خبره ولو كان اجمالاً كما سنبينه في خبر المخالفين وكيف كان فلا ثمرة
يعتد بها في خصوص العمل بروايتنا وان كان يثمر في غير الرواية المصطلحة مما يحتاج اليه في الموضوعات واما الإيمان فالمراد به كونه امامياً
اثنا عشرياً فالمشهور بين الأصحاب اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والكلام فيه مثل ما تقدم بل الظاهر مقتضى هذا
الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالفين وساير فرق الشيعة وقال الشيخ في العدة بجواز العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا اذا لم يكن
في روايات الأصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه لما روي عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا
الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني
وغيرهم من العامة عن ائمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه وقد يمنع صحة الرواية التي استدل بها الشيخ ويمنع اجماع الطائفة على العمل
بخبر هؤلاء لو اريد من عمل الطائفة اجماعهم سيما اذا انفرد بعض العامة برواية لاحتمال ان يراد من ذلك ردّ وكذا اجماعهم على روايات
وما ذكرنا سابقاً من حصول التثبت الاجمالي يجري هنا ايضاً وثقة الأصحاب منهم كالسكوني فان المحقق في المعتبر وثقه في مسائل النفاس
وكذا غيره واما على البناء على الدليل الخامس فالأمر واضح كما بيّنا واما ساير فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية

وغيرهم في الشيخ ايضاً في العدة ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان
متحرجاً في روايته موثوقاً به في امانته وان كان مخطئاً في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله
بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال
وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف انتهى ورده المحقق بانا لا نعلم الى الآن ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء
ولعله اراد منع احتجاجهم على العمل وانه لا حجة في عمل البعض والا فلا مجال لانكار العمل مطلقاً وتختلف كلام العلامة ففي الخلاصة
الترجيح (?) قبول روايات فاسدي المذهب مع اشتراطه الايمان في تهذيب ونقل صاحب المعالم عن والده في فوائد الخلاصة انه حكي
عن فخر المحققين انه سأل والده عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق
اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابان كان من الناووسية اقول والاظهر قبول اخبار الموثقين منهم لو
قلنا بصدق العدالة مع فساد العقيدة وعدم اطلاق الفاسق عليهم فيدل على حجيته مفهوم الآية كما مر وان لم نقل بذلك
فلما لم يكونوا فساقاً لاجل عقائدهم فيدل على الحجية منطوق الآية لان التبين نوع من التثبت يتم مع ملاحظة العلة المنصوصة فان
التبين اما يحصل بتفحص حال كل واحد واحد من الاخبار او بتفحص حال الرجل في خبره فاذا حصل التبين في حال الرجل وظهر انه
لا يكذب في خبره فقد تبين في خبره لا سيما الفايدة (?) ان اجتنبوا عن ذلك مع ظهوره فالعلة المنصوصة يكفي في ذلك واما على ابنائه
الدليل الخامس فالامر واضح العدالة في الاصل الاستقامة والاستواء فالكيفية الحاصلة من تعديل القوى النفسانية وكسر
كل منها بعد فعلها وانفعالها من الطرفين بحيث يحصل شبه مزاج منها عدالة فان القوة العاقلة اذا اعتدلت بين طرفي افراط
وهو الجربزة وتفريطها وهو البلادة يسمى حكمة والقوة الشهوية اذا اعتدلت بين الشره والخمود يسمى عفة والقوة الغضبية
اذا اعتدلت بين التهور والجبن يسمى شجاعة وحلماً واما في عرف الفقهاء وفي صولتهم (?) فالمشهور بين المتاخرين انها ملكة في النفس
تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة ويغني ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة يحتجب حاله سواء كان
صغيرة كالتطفيف بحبة او سرقتها او مباحاً كلبس الفقيه لباس الجندي والاكل في الاسواق في بعض الاوقات والازمان
والكاشف عن تلك الكيفية هو المعاشرة المطلعة على تلك الملكة يقيناً او ظناً او شهادة عدلين والمختار الاكتفاء بحسن الظاهر
وظهور الصلاح والمختار الاكتفاء وكون الشخص ساتراً للعيوب مجتنباً عن الكباير مواظباً للطاعات على ما يستفاد من صحيحة عبد الله
ابن ابي يعفور المروية في كتاب من لا يحضره الفقيه وغيره واما الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعة

من القدماء فضعيف وتفصيل الكلام واني فات في معنى العدالة والكاشف عنها وادلتها ونقضها وابرامها قد اوردناه في كتبنا
الفقهية فالمشهور اشتراط العدالة في قبول الرواية واكتفى الشيخ بكون الراوي ثقة متحرزاً عن الكذب في الرواية وان كان فاسقاً
بجوارحه وهذه عبارته في العدة فاما من كان مخطئاً في بعض الافعال او فاسقاً بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزاً فيها فان
ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع عن قبول شهادته
وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم ونقل عن جماعة من متاخري الاصحاب الميل الى العمل بخبر مجهول
الحال كما هو مذهب بعض العامة والظاهر ان هذا الاستدلال للقول الثاني (?) من جهة اختيار هذه الجماعة الاكتفاء في الكاشف عن العدالة بظاهر الاسلام
وعدم ظهور الفسق كما هو مذهب بعض العامة بل لان آية التثبت وغيرها تدل على جواز العمل بخبر المجهول وان لم نقل بكونه عادلاً بسبب
عدم ظهور الفسق حجة المشهور قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية وجه الدلالة ان الفاسق هو من ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق
فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة اولاً والواسطة بين
الفاسق والعادل في نفس الامر فيما بحث عنه من رواة الاخبار لان فرض كون الراوي في اول سن البلوغ مثلاً بحيث لم يحصل له الملكة
قبل البلوغ ولم يتجاوز عن اول زمان التكليف بمقدار يحصل له الملكة ولم يصدر عنه فسق ايضاً فرض نادر لا التفات اليه واما في غير
زمانه فاسق في نفس الامر او عادل والواسطة انما يحصل في من علم عدالته ومن علم فسقه وهو من يشك في كونه عادلاً او فاسقاً فذلك
الواسطة انما هو في الذهن لا في نفس الامر وبالجملة تقدم العلم بالوصف لا مدخلية له في ثبوت الوصف وايجاب المشروطة بوجوبه انما
يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده فبالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثل الذي يشك في كون ماله بقدر استطاعة الحج لعدم
علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول اذا لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقد
لها نعم لو شك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب ثم مقتضى تعلق الحكم على المتصف بصفة
في نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهماً يقتضي ارادة السؤال عن جمع الصفتين
لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه ويؤيده التعليل المذكور في الآية فان الوقوع في الندم يحصل بقبول خبر من كان فاسقاً في نفس الامر وان
لم يحصل العلم به واما خبر العدل وان ظهر كذبه فيما بعد فلا ندم عليه ولا لوم فيه على عدم الفحص لانه عمل على مقتضى الدليل ومقتضى طريقة
العرف والعادة بخلاف المجهول الحال ومن حكاية التعليل يظهر ان في صورة فرض ثبوت الواسطة ايضاً لا يجوز العمل لعدم الاطمينان
بخبر مثله فهو قد يوجب الندم ايضاً مع ان العلم بتحققه متعذر لعدم امكان العلم باشتمال المعاصي الباطنية عادة وقد تقدم

بعضهم لبيان ان المراد من الفاسق المنفي للامر بما لا كرامة فيه فتى اذا علق امر بشيء فالظاهر ان المراد ما هو مدلول ذلك الشيء
بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخبر
والا انتفى من الكلام الذي لا قرينة على ارادة افادة معنى الخبر المتعارف افادة معنى الخبر وكون الافادة في افادة لازم معنى الخبر
وايضا لو كان المراد هو مدلول الكلام بحسب معتقد المخبر لصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمعنى عدم اعتقاده بما اخبر به وبعض
اثبات المتكلم كتحقق صلاح زيد مثلا في نفس الامر اثباتا لما اخبر به وايضا لا يصح طلب الدليل على ما اخبر به لانه بمنزلة ان يقول
اقم الدليل على انك معتقد بصلاح زيد وبطلان هذه اللوازم اظهر من ان يحتاج الى بيان فظهر ان المراد من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر
انتهى وفيه ما لا يخفى من الاشتباه بين النسبة الخبرية الصريحة واللازمة للنسبة التقييدية الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة
الى ذاتها والوصف العنواني الثابت لها فان معنى قولنا زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع وكلمة الواقع في الموضعين
قيد لطرفي النسبة والمراد بالواقع ههنا ما يقابل اعتبار علم المخاطب لا ما يقابل الاذهان والواقعية في الواقع لا بحسب اعتقاد المتكلم واما النسبة الخبرية
المستفادة من الجملة فلا يلزم ان يكون مقيدة بالواقع نعم في المتكلم دعوى مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة
هذه النسبة ولا يجري فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يلزم انحصار فائدة الجملة في افادة لازم معنى الخبر وغيره
المذكورة فالملازمة المدعاة في كلامه ممنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا وحجة القول بالعمل بخبر مجهول الحال انه تعالى علق وجوب التثبت
على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي والا فمع ان لم نعلم به والا لزم التكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت
بالمرد للزوم كونه اسوء حالا من معلوم الفسق وهو باطل فهو بالقبول وما بينا يظهر لك جوابه من ان المراد بالفسق هو الفسق النفس الامري
وبعد الحكم لا تحصيل العلم به او الظن فلا يلزم تكليف بما لا يطاق وقد يتمسك بالاصل في نفي الفسق وهو باطل لان الظاهر ان العدالة امر وجودي
فالاصل بالنسبة اليهما سواء مع انه معارض بغلبة الفسق في الوجود وانه مقتضى الشهوة والغضب اللتين هما غريزتان في الانسان والاصل
وقوع مقتضاهما ما لم يظهر عدمه والحاصل ان المجهول ملحق بالفاسق في الحكم واما قبول قول المسلم المجهول الحال في التذكية والطهارة ونحوها
الجارية ونحوها فهو ممنوع وليس خارجا من القاعدة المقتضية لحمل فعل المسلم وقوله على الصحة ومطابقته للاصل في بعضها واما اخراج الخبر
من البين فلانهما مختصان بالدليل اي صحيحة فيها انهما يثبت بهما الحكم على الغير غالبا ولذلك لا يسمع قول المدعي بمجرد دعواه لو كان
عدلا واما حجة الشيخ فالظاهر انه ايضا اية التثبت لا ما فهمه صاحب المعالم من كلام المحقق ان دليل الشيخ هو مجرد عمل الطائفة ورد عليه
المحقق اما اولا فبمنع العلم بعمل العدل من الطائفة واما ثانيا فبان عملهم انما يدل على قبول ذلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا فلعله

فلعله كان لانضمام القرائن اليها لا بمجرد ذلك ولا يخفى ما ذكرناه على من لاحظ كلام الشيخ وتامل فيه ووجه الاستدلال باية التثبت ان مفهومها حجية خبر الراوي
بالتحرز عن الكذب في الرواية تثبت اجمالا وحصل الظن بصدق الراوي فيجوز العمل به كما مر في اخبار الموثقين من المخالفين وساير فرق الشيعة
والظاهر كفاية الظن فان الظاهر من الاية انه اذا حصل الاطمينان من جهة خبر الفاسق بعد التثبت بمقدار يحصل من خبر العدل فهو يكفي
سيما العدل الذي ثبت عدالته بالظن والادلة الظنية فان المراد بالعادل المنفي للامر هو ما اقتضى الدليل اطلاق الحجية عليه في نفس الامر
اما كان عادلا في نفس الامر والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد الظن واما بناء على الدليل الخامس في امثال زماننا فالامر واضح نعم في المتحقق
دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وتجويزه في لم اقل وجه استبعاد ان الداعي الى ترك المعصية قد يكون هو الخوف عن
الخلق وقد يكون لاجل الطبيعة لخصوص المعصية وقد يكون من اجل الخوف عن الحاكم وقد يكون هو الخوف عن الله تعالى وهذا هو الذي يعتمد عليه في
عدم حصول المعصية في السر والعلن بخلاف غيره فمن كان فاسقا بالجوارح ولا يبالي عن معصية الله فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب والتحقيق ان
انكار حصول الظن مطلقا لا وجه له كما نرى بالعيان ان كثيرا ممن لا يجتنب عن المال الحرام انه يهتم في الصلاة وترك الشرب والزنا وغير
ذلك وكثير ممن هو مبتلى بانواع الفسوق ثم لا يستخف بكتاب الله وساير شعائره وكذلك الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة الى الائمة كما هو
ظاهر كلام الشيخ فمجرد ظهور ساير الفسق عمن يعظم في نظره الكذب على الامام لا يوجب عدم حصول الظن بصدقه وكذلك اذا كان طبيعته مجبولة
على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان ترك الكذب محضا من جهة نهي الله منعه والوعد عليه لا يحصل الظن به مع صدور ما هو اعظم منه عما يدل
على عدم الاعتناء بوعيده تعالى ونواهيه فالاقوى اذن ما ذهب اليه الشيخ ويرجع هذا في الحقيقة الى التثبت الاجمالي المطلق لحصول الظن عند
انسداد باب العلم ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك صحة الحسن من اقسام الخبر وان حجيته ايضا من جهة حصول التثبت الاجمالي وهو تابع لما ذكروه في مدح الرجل
فيتبع ما افاده دون غيره واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه اذ لا اعتماد ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو فيزيد في الحديث او ينقص
او يغير ويبدل بما يوجب اختلاف الحكم واختلال المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك قد يحصل الاشتباه بين السند الصحيح والضعيف
وغير ذلك والمراد به من يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابدا والا لما صح العمل الا عن معصوم عن السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر
فمفهوم الاية المقتضي لقبول خبر العادل مطلقا يخصص بما ذكر بالاشعار المنطوق به من حيث التعليل والاجماعهم ظاهرا واما على المقتضى
الدليل الخامس فالامر واضح ومراد علماء الرجال حيث يقولون في مقام التذكية فلان ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذا
اختاروا هذا اللفظ لا يقال ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما تحققه لانا نقول ان العدل لا يكذب عمدا
لا عن سهو فانه قد يسهو عن كونه غير مضبوط عنده او من كونه ساهيا والظاهر انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام في نقل الحديث بانه

بمجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجعه ويزاوله بحيث يحصل له الاعتماد وان كان كثير السهو اذ ربما يكون الان مستحضرا ذلك لا يغفل
عنه ويدرك الطلب حين الاستماع ولكن يعرضه السهو بعد ساعة او اكثر فمثل هذا اذا كتب واتقن حين السماع فقد ضبط الحديث وهو ضابط وبمثل
هذا يمكن الجمع بين ما يحكى عن ابان بن عثمان الخثعمي وثقه في الرجال مع ان الصدوق روى في الفقيه انه سأل ابا عبد الله ع عن رجل كثير السهو فما
على صلاته الحديث ويمكن ان يقال في وجه ان كثرة السهو في الصلاة لا ينافي الضبط في الرواية او بان المراد كثير الشك لكثرة استعمال السهو في الشك
واعلم ان معرفة الضبط ايضا انما يحصل بممارسة حال الراوي باختبار رواياته واعتبارها بروايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان
وموافقتها لها ولو من حيث المعنى فقط او الشهادة العدول وقد ذكرنا ان قولهم ثقة شهادة على ذلك تنبيه المعتبر شرائط الراوي حين
الاداء لا حين التحمل كما اشرنا اليه في الصبي فلا اشكال في جواز الرواية عن تائب رجع عما كان عليه من مخالفة في دين او فسق في حال استقامته
وكذا في عدم الجواز عن من خلط بعد الاستقامة في حال الخلط ان كان فسقا مطلقا وعلى المشهور ان كان ممن خالفه في المذهب الحق وقال الشيخ في العدة
فاما ما يرويه الغلاة المتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل
بما رووه حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم فلاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته
وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير هؤلاء فاما ما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل
به على كل حال انتهى ومقتضى ما ذكر ترك رواياتهم مع جهل التاريخ الا ان يكون مرتفعا عنه من بعض بالمرتفق كما هو الاظهر وقد يتأمل
في ذلك لان خطاء مثل ابي الخطاب لم يكن بعنوان السهو والغفلة بل بدعة الاهواء الفاسدة الى التعمد الكذب والظاهر انه لم يكن في المدة
منه الكفر بريئا من غاية الشقاوة لكن حب اخفاء المعصية واظهار الطاعة وسيلتين الى ما اراد من الرياسة واضلال الجماعة فكيف يحكم
على رواية مثاله في وقت من الاوقات وربما يجعل هذا مؤيدا لضعف القول بكون عثمان بن عيسى وعلي بن ابي حمزة ثقتين اول فانه
من اخبار امثال هؤلاء فقد عمل به الاصحاب ولم يظهر لنا تاريخ الرواية فعلينا ان نرجع الى القرائن الخارجية اذ لعلهم عملوا بها اعتمادا
على القرائن الخارجية لا لكون الرواية في حال الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القرائن ايضا ومن القرائن المفيدة للترجيح عمل جمهور الاصحاب
والحاصل ان المعيار في امثال ذلك قوة الظن من القرائن الخارجية فلا بد من التأمل والتفحص بمثل ما يرويه الاصحاب من الحسين بن بشار وعلي بن
اسباط ممن كانوا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا واعتمد الاصحاب على رواياتهم ومثل علي بن محمد بن رباح وعلي بن ابي حمزة واسحق بن جرير من الواقفة
الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وروى عنهم ثقات الاصحاب وصرح جماعة من المتأخرين بقبول رواياتهم مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق على
رواياتهم لاجل ما ذكر لان المعهود من حال اصحاب الائمة انهم اجتنبوا عن الواقفية وامثالهم من فرق الشيعة وكان معاندتهم معهم ويتبرؤون

روايته

ويتبرؤون عنهم ازيد منها عن العامة سيما الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم الممطورة اي الكلاب التي اصابها المطر ويتبرؤون عن صحبتهم والمكالمة
وكان ائمتهم يامرونهم باللعن عليهم والتبري عنهم فروايته ثقاتهم واجلائهم عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة او ان
الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل فساد العقيدة او المأخوذ عن المشايخ المعتمدين من اصحاب الكتب كعلي بن الحسن الطاطري فان الشيخ ذكر
في الفهرست انه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم قال المحقق البهائي في لب شرح الاربعين والظاهر ان قبول المحقق رواية علي
بن حمزة مع شدة تعصبه في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة من اصله وتعليله يشعر بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول
وكذلك قول العلامة بصحة رواية اسحق بن جرير عن الصادق ع ايضا فانه ثقة من اصحاب الاصول ايضا وتأليف امثال هؤلاء اصولهم كان
قبل الوقف لانه وقع في زمن الصادق ع فقد بلغنا عن مشايخنا انه كان من دأب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد الائمة حديثا بادروا
الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام فائدة تعرف عدالة الراوي بالملازمة
والصحبة المتأكدة حتى يظهر سريرته علما او ظنا وباشتهاره بين العلماء واهل الحديث كالصدوق فان علماء الرجال لم يذكروا له توثيقا او
بذلك كفانا عن غيره وبشهادة القرائن الكثيرة المتعاضدة مثل كونه مرجع العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية من لا يروي الا
عن عدل ونحو ذلك من القرائن وبالتزكية من العالم بها اما بان يقول هو عدل او ما يشمله او بقبول شهادته ان كان ممن يرى العدالة
شرطا او نحو ذلك واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التزكية او لا بد من التعدد على قولين وبنى كثير منهم ذلك على ان التزكية رواية
او شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني ولا بد في ذلك من تمهيد مقدمة وهي ان الرواية والشهادة والفتوى كلها من افراد الخبر المقابل
للانشاء والشهادة في اللغة اخبار عن اليقين وعلى ما عرفه الفقهاء اخبار جازم بحق لازم للغير عن غير الحاكم فحكم الله ورسوله وخلفائه واحكام
ليس بشهادة وقال الشهيد في القواعد الشهادة والرواية تشتركان في الجزم وتنفردان في ان المخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين
فهو الرواية كقوله ع ... وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان وقد يقع لبس بينهما في صور الاول رؤية الهلال فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فهو
رواية ومن اختصاصه بهذا العام دون ما قبله وما بعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد الثاني المترجم عند الحاكم من
حيث يصير عاما للترجمة ومن اخباره عن كلام معين والاقرب التعدد في الموضعين الثالث المقوم من حيث انه منصوب للتقويمات لا تحصى
له فهو رواية ومن انه الزام لمعين الرابع القاسم من حيث نصبه لكل قسمة ومن حيث التعيين في كل قضية الخامس المخبر عن عدد الركعات
او الاشواط من انه لا يخبر عن الزام حكم للمخلوق بل للخالق سبحانه فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين لا يتعداه السادس المخبر بالطهارة
او النجاسة تردد فيه الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهرته ونجسته لاستناده الى الاصل هناك وخلافه في اخباره بالنجاسة اما لو كان

لا يتعداه كالشهادة

ملكه فلا شك في القبول لتبادر المخبر عنه دخول الوقت الثاني المخبر عن القبلة التابع المارعي والاقرب في هذه الجملة الاكتفاء بالواحد الا في
بالنجاسة الآن كونه بيده ثابتة عليه باذن المالك اما المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله تعالى فهو
كالراوي ولانه وارث النبي او الامام الذي هو واحد واما قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخوله دار الغير فليس من باب الشهادة ولا
رواية اذ هو خاص بل هو شهادة لكن الاكتفاء فيه بالواحد علماء بالقرائن المفيدة للقطع ولهذا قبل وان كان صبيا ومنها اخبار المراة في اهداء
العرس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان كان شبيها للرواية كان قريبا ولبنى باخبار
لا يستتر الامين المخبر عن فعله شاهدا ولا راويا مع قبول قوله وحده هذا مذكى او ميتة لما في يده وقول الوكيل بعت او انا وكيل او هذا لك
انتهى ما اردنا ذكره اولا ولا يخفى على المتامل في كلامه ما فيه من المسامحة في البيان واشتباه ما هو المقصود من الرواية والشهادة ووجه التفرقة
بينهما وحكمهما فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة ان اراد بالرواية هو الخبر المصطلح الذي هو واحد من ادلة الفقه
على حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للانشاء فهو لا يتم لانه لا معنى للتفريعات التي ذكروها من حكاية رؤية الهلال ونحوها غيرها
مما ذكروه ولا لجعل التزكية رواية بهذا المعنى مطلقا لا يكفي وان قيل ان المراد مقابلة الشهادة بسائر افراد الخبر والغرض من الرواية
هو سائر افراد الخبر فيشمل الخبر المصطلح وغيره ايضا ففيه انه لا معنى لاشتراط كون المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ
قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا مع كونه غير الشهادة كاخبار زيد بمجيء ولده من السفر مثلا مع ان اكثر الروايات اخبار عن نهي او امر عن
سماع خاص او رؤية خاصة فان قول الراوي قال النبي او الامام كذا اخبار عن جزئي حقيقي وان اعتبر نفس الزام الحق في الشهادة فلا
لتخصيص الفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر منه في اول كلامه ولا لتخصيص الحق بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من اواسط كلامه اذ قد يكون
الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر لاجراء الحد وجعله الامور المذكورة اخيرا قسما ثالثا ايضا ينافي ارادة المعنى الاول
ايضا والظاهر ان مرادهم من الرواية هنا مطلق الخبر غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالتقرير الواضح ان كل خبر يسمع فيه الواحد الا الشهادة
وهو اخبار جازم عن حق لازم للغير عن غير الحاكم ووجهه ان اقوال المسلمين وافعالهم محمولة على الصدق والصحة كما حقق في محله
يقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يترتب حكمه الا على المخبر واضح واما اذا اوجب تكليفا للغير فيعارضه اصل البراءة عن التكليف
فلا بد في اثبات التكليف من ظن بالصدق ازيد من اصل كونه قول المسلم ليدفع الظن الحاصل باصل البراءة وهو اما بعدالة الراوي او علانية
على الاسلام او بالتثبت المحصل للظن بالصدق فهذا خبر ثبت التكليف وان كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم اخر له وقوله وكان
في واقعة خاصة فهذا ينبغي فيه التعدد كما في الشهادة فلا بد من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد هل يفيد حجية الخبر المصطلح او مطلق خبر العادل

الواحد وقد عرفت ان اية النفر ظاهرة في اقتضاء غاية دخول الخبر المصطلح فيه ايضا واما غيرهما فلا واما اية النبا فهو وان كان اعم
لكن بناء على ما ذكروه من اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر فانه اعم من ذلك بل حكاية وليد التي هي شان نزول الاية واقعة خاصة وهي
اشبه وكيف كان فالشهادة داخلة فيه ولذلك يستدل الفقهاء في رد شهادة الفاسق والمخالف بهذه الاية ونحو فلا دلالة فيها على قبول
الواحد اذ مقتضاها لا بد ان يكون ان كان عادلا لا يجب التثبت فيه من حيث تحصيل الصدق بل يجوز العمل به في الجملة وان كان من جهة
كونه احد شطري البينة وذلك لا يفيد الجواز العمل في الجملة لا خصوص العمل اذا كان واحد اطلقا كما هو المطلوب واراد بالمعنيين معا
الشهادة وغير الشهادة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي بطلهما حققناه سابقا وجب الاصل والظاهر من الاية العمل بالواحد والقول
بان الشهادة مخرج بالدليل مع كون الاية واردة فيما هو من باب الشهادة على ما هو شان نزول الاية محل اشكال سيما وهو مستلزم لتخصيص المنطوق
بالخبر ايضا لان الظن الحاصل بالتثبت لا يفيد في الشهادة واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح واما الدليل العقلي فهو لا يفيد الاعتماد على الواحد
من جهة انه خبر الواحد بل لانه ظن ولا مناص عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق والتحقيق ان هذا البناء باطل اذ ليس ذلك من باب الخبر
المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم صدق تعريفها عليه
الا من فان المراد من التزكية ليس اثبات حق لازم للمخلوق او للخالق وافادته ذلك بالاخرة بعد العمل بالرواية بسبب التعديل لا يستلزم كون
الورود في الخبر والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه لاستحالة العلم بالعدالة عادة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل
على وجوب التعدد في مطلق الشهادة فان بعض اصحابنا قد اعتبر الواحد في بعض المواد بل اعتبروا المراة الواحدة ايضا في بعض الاحيان
ولا دليل على عدم كون التزكية مما يعتبر فيه الواحد فالاولى ان يقال ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية المرجع اليها عند انسداد
باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم انه يمكن توجيه كلام الشهيد حيث قال ويفترقان في ان المخبر عنه بان المراد
ان العموم انما يوجب في الرواية دون الشهادة لان المخبر عنه في الرواية لا يلزم ان يكون عاما ويلزمه ان الشهادة لا تكون الا مخصوصة وهو كذلك
ومراده بيان احد المميزات لا الجميع حتى يرد ان بينهما فرقا اخر وهو ان الشهادة اخبار بحق لازم للغير البتة ولا يلزم ان يوجد ذلك
في الرواية بل لا يوجد فيها الا على سبيل التبعية والاستلزام كالفتوى واما قوله فان العدو مثلا لا يختص بمعين فلا وجه له لان الاخبار
عن رؤية الهلال الجزئي المتشخص لا عموم فيه بالضرورة وذلك يوجب اثبات حق الله تعالى وهو العموم انما هو الحاصل في الشهور الاتية
على عباده كاثبات الحد على شارب الخمر وتوهم عموم الصائم والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص هنا ان اكثر الروايات
مفيد للحكم الموضوع مفروض وان لم يتحقق ولم يتصور كتحققه كالعقد بقوله عليه السلام لا شفعة فيما لا يقسم يعني كلما وجد مال لا يقسم فحكمه

انه لا شفعة فيه لان الاملاك الموجودة الغير المقسومة حكمه كذا بخلاف رؤية الهلال فانه يثبت الصوم والافطار لواجدي الشرائط
من الحرية والعقل والبلوغ وغيرها بالفعل بل لاهل البلاد الخاصة بخلاف مثل يجب الصوم للرؤية والفطر للرؤية وكذلك الشهادة على
العام فان العلة العامة مصلحة خاصة ورد عليه الوقف بالخصوص فهو حقيقة متعين من حيث المورد وان لزمه الشيوع والاستمرار
بالتبع في افراد الموقوف عليه واشخاصه وكذلك الشهادة على النسب فانها تثبت شيئا معينا خاصا ولكن الانتساب الى اخر الابد يجري
المترجم فهو ايضا اخبار عن جزئي معين شخصي ويوجه كلامه في العموم هنا بان يقال مراد المترجم ان لكل من يقول بشيء من الكلام
فمراده هذا ولا يكفي بعده واما القاسم والمقوم فيظهر توجيه العموم فيه مما ذكرنا في المترجم والتوجيه فيهما اظهر من المترجم واما قوله
المخبر عن عدد الركعات والاشواط الخ ففيه ما قدمناه من عدم انحصار الشهادة في حق الخلق ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في كل
واحد منها ليس وظيفة هذا الكتاب وحظ الاصول في هذا الباب التفرقة بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة اصلا في
فيها العدد وهو مشكل اذ ما ذكروه من المميزات للشهادة كثيرا ما يتخلف عن العدد فدعوى لزوم التعدد في الشهادة الا ما اخرجه الدليل
مع دعوى كفاية مطلق الخبر الا ما اخرجه الدليل فالمتبع هو ما تقتضيه الادلة في خصوصيات المقامات الا ان يتمسك بالاستقراء في
موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل فيها العدد وان ما اكتفي فيه بالواحد فانما خرج بدليل خاص بقي الكلام في الفرق بين الفتوى
والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن الله تعالى بان حكمه في هذه القضية كذا ومن خواصه عدم المنع من مخالفته من المجتهد والمقلد
المجتهد فقط واما المقلد فلان له ان يستفتي عن اخر ومع التعدد فيختار الاعلم ثم الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء اطلاق
او الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك فيها مما تتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش هكذا عرفه الشهيد ره ومن خواصه انه
لا يجوز لغيره نقضه وان كان مجتهدا مخالفا له في الرأي لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة في شرع الاحكام هو حصول
النظام وذلك ينافيه وقد يعد في الاثبات يخرج العقود لانها اخبار والاطلاق والالزام نوعا الحكم وغالب الاحكام الزام وقد يكون
باطلاق مسجون لعدم ثبوت الحق عليه او باطلاق حر من يد من ادعى رقه بلا بينة وغير ذلك وبتقارب المدارك في المسائل الاجتهادية يخرج
ما ضعف مدركه جدا كالعول والتعصيب وقتل المسلم بالكافر فانه لو حكم به حاكم وجب نقضه وبمصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل
للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلاة زيد لم يلزم صحتها بل ان كانت صحيحة في نفس الامر فذاك والا فهي فاسدة وكذا الحكم بان مال التجارة
لا زكوة فيه او ان الميراث لا خمس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم كما لو
حكم عليه بالوجوب مثلا فاخذها لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن اتصال الاخذ اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا

اذا كان في محل الاجتهاد ولو اشتملت الواقعة على امرين احدهما من مصالح المعاد والاخر من مصالح المعاش كما لو حكم بصحة حج من
ادرك اضطراري المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له في برائة ذمة المنوب في نفس الامر ولكنه يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالاجرة انتهى وتحقيق
المقام في اواخر الكتاب ان شاء الله تعالى اذا مهدت هذا فنقول ذهب الاكثرون الى كفاية المزكي الواحد في الرواية وهو مذهب العلامة في تهذيب
المحقق ومن تبعه انه لا يقبل فيه الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وعن بعض العامة عدم اعتبار التعدد فيهما فلنفصل
الكلام في منع هذا النزاع ثم نتعرض لذكر ادلة الاقوال فانه غير محرر في كلام القوم واقول ان حجية خبر الواحد اما من حيث انه ظن كما هو
مقتضى الدليل الرابع او من حيث هو خبر كما هو مقتضى اية النبأ او من حيث انه الخبر المصطلح اعني المروي عن المعصوم كما هو مقتضى الاستدلال
بالاجماع ثم ان اشتراط العدالة لا معنى له على الاول الا باعتبار اعلام طرق الظن والتنبيه عليها والتنبيه على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن
كما اشرنا اليه سابقا واما على الثاني فمقتضاه قبول خبر العدل مطلقا سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما لكن الاجماع انعقد
بانه لا بد على اشتراط عدالة الشاهد ايضا ومقتضى قبول خبر العدل الواحد في التزكية مطلقا ولما ثبت من دليل خارج اشتراط التعدد في
الشهود فيرجع الكلام هنا في ان التزكية شهادة ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة فلا فرق بين الراوي والشاهد وكذا مع عدمه فلا
تفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوي ان ثبت بتزكية الواحد فهو عدل يجوز قبول شهادته ايضا والاقتداء به والا فلا يقبل في قبول
الرواية ايضا لان معنى العدالة شيء واحد ولا معنى لكون الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون امر واما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة
من الفرق بين عدالة الراوي وغيره فمع ان مراده ان مجرد الوثوق بالصدق كاف لا ان معنى ذلك عدالة وان كان فاسقا
فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطمح نظر جميع العلماء فلا بد ان يوافق مذاق الجميع فيرجع الكلام في هذا الفرق ايضا الى ان المدار هو حصول
الظن ولكن مجرد حصول الظن يكفي في الرواية وهو يرجع الى الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الرابع ومعيار هو مطلق الظن ولا يفيد
ذلك اثبات اشتراط العدالة في الخبر من حيث انه خبر والحاصل ان تحصيل العلم بالاحكام الشرعية اذا كان متعذرا فالمدار على الظن الحاصل
لا بالخبر بمجرد تعديل واحد واما اثبات حقوق الله او حقوق الناس فالمدار فيهما على العلم او على البينة او على اليمين فلم يعتبر الشارع
فيهما العمل بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب عن اثبات اللحم وشد العظم للرضاع وعن كون الصوم مضرا للمريض واخبار اهل الخبرة بالقيمة والارش
ونحو ذلك من شبه الفتوى فيكفي فيها الواحد ولا وجه للحكم بوجوب الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء وتوضيحه ان الاحكام الشرعية متعلقة
بالموضوعات التي ليس بيانها وظيفة الشارع ان يقول يجوز الصلاة في الخز او انبات اللحم محرم او المريض مبيح للافطار ولا
لا شبهة في انها انما تعلقت بما هو في نفس الامر كذلك فان حصل للمكلف العلم به فهو والا فمرجع الظن لاستحالة التكليف بالمحال ولعدم

من هذا القبيل فالمعتبر في الطبيب وأهل الخبرة والمزكي هو كونه معتمداً بحيث يحصل الظن فليس ذلك من باب الرواية ولا من باب الشهادة
فخبر هؤلاء بالنسبة إلى كون ما ذكروه مطابقاً لنفس الأمر بمعتقدهم وبحسب ظنهم واعتبار العدالة في هؤلاء لأجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم
في ذلك وعدم مسامحتهم في اجتهادهم فبهذا يحصل الظن بل قد يكتفى بما يحصل الظن وإن كان أهل الخبرة فاسقاً بل كافراً
جواز الاعتماد على كلام الطبيب إذا أفاد الوثوق مطلقاً وهو مقتضى الأخبار الواردة في مسألة القيام في الصلاة ومقتضى ذلك كفاية
التبين عند خبر الفاسق بما لم يفد الظن فالأصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق التزكية إلا أن تزكية الشاهد خرج بالدليل
كما ادعاه بعضهم أو لأجل ما ذكرناه من مقابلته حق المسلم ولذلك خص جمع أفعال المسلمين وأقوالهم على الصحة بما لم يعارضه مثله
أو أقوى منه مع تأمل في الأخير لكون الخبر أيضاً قد يكون كذلك كما أشرنا من أنه أيضاً قد يثبت حقاً على أحد بالأخيرة ولكن يخرج الأخير
الذي أوردناه أولاً من أن العدالة التي يثبت بواحد والمشروط بالعدالة المشروطة بمرتبة العدالة فمتى ثبت ثبوت العدالة فيتحقق العدالة
ويحصل شرط القبول في مشروطها فمع الفرق وأي منع للإجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بأن المراد
أن قبول شهادة العدل موقوف على كون مزكيه اثنين دون الرواية لا أن ثبوت العدل فيها مشروط بتزكية اثنين دون
الرواية فهو شرط لقبول العدلين لا لثبوت العدلين وأما مثل مترجم القاضي وإخبار المقلد مثله بفتوى المجتهد وإعلام المأموم
الإمام بوقوع ما شك فيه وإخبار النائب عن أفعال الحج ونحو ذلك فيكفي فيه الواحد لأنه خبر ويعتبر فيه العدالة الظنية
من تزكية واحد وأما مثل الإخبار عن القبلة أو الوقت ونحو ذلك فإن كان المراد الإخبار عن القبلة التي بناء عمل المسلمين عليها
وكذا الوقت أو نحو ذلك فهو إخبار وإن كان المراد الإخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر من أنه خبر عن مطابقة ما اجتهد فيه للحكم
المطلق أما فتوى من يقلده أو من هو في معناه من أهل الخبرة أو شهادة أو مجرد إخبار عن نفس الأمر ويختلف أحكامها بحسب ما ذكرناه فلا
وتأمل وميز بينها حتى لا يختلط عليك الأمر وأما على الثالث فإثبات اشتراط العدالة أما من جهة آية النبأ وقد مر الكلام فيه وفي مقتضاها في
المزكي الواحد وأما من جهة الإجماع فالإجماع لم يثبت على أزيد من العدالة الثابتة بمزكي واحد فيلزم فلنرجع إلى ذكر أدلة الأقوال أما على
المذهب المختار فأما بناء على الدليل الخامس كما هو المعتمد في الاستدلال فظاهر لحصول الظن بتزكية الواحد وأما على غيره من الأدلة فلأن
النبأ وتقريبه صدق النبأ على التزكية من جهة الإخبار عن موافقة المعتقد لما هو ولكنه يحتمل لأنه لا يدل إلا على قبوله في
الإشارة إليه في الشهادة إلا أن يثبت بالعموم وإخراج الشهادة بالدليل كما أشرنا سابقاً وأما ما أورد عليه بأنه مورد
التناقض في مدلول الآية لأنه يدل على أن قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق في نفس الأمر كما مر وانتفاء الفسق في

نفس الأمر لا العلم القطع لعلم بالعدالة شرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر المزكي الواحد لا يفيد العلم وإن كان عدلاً فإن اعتبر
تزكية العدل الواحد فقد عملنا بالخبر مع عدم حصول العلم بعدالة الراوي لعدم إفادته العلم وهذا تناقض فلا بد من حملها على ما سوى
الإخبار بالعدالة ففيه أن المراد بالفاسق الفاسق في نفس الأمر والعادل العادل في نفس الأمر هو ما يجوز إطلاق العادل والفاسق عليه في نفس الأمر
هنا مقابل مجهول الحال لا مقابل المظنون الفسق والعدالة ألا ترى أنا نكتفي في معرفة العدالة بالاختبار والاشتهار وهما لا يفيدان العلم
غالباً بل العدلان أيضاً لا يفيد العلم فمن ظنناه عادلاً بأحد الأمور المذكورة فنقول إنه عادل ويؤيده قوله تعالى ممن ترضون وكذا المرضي
للتيمم والإفطار وإنبات اللحم وشد العظم وغير ذلك فإنه يطلق على ما هو مظنون أنه كذلك والكلام فيها وفي العدالة على السواء
سلمنا لكن إنا مع انسداد باب العلم نكتفي بالظن في الأحكام والموضوعات جميعاً مع أن اشتراط العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق فلا بد
من تخصيصه بمفهومها حيث أفاد بعمومه قبول خبر العدل الواحد في التزكية وما قيل إن تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس أولى من العكس
أولاً فيدفعه أن المفهوم إذا كان أقوى بسبب المعاضدات الخارجية فيجوز تخصيص المنطوق به وهو معتضد بالشهرة وغيرها من الأمور التي ذكرنا
مع تخصيصه بشهادة العدلين جزماً وهو لا يفيد العلم وذلك أيضاً يوجب وهناً في عمومه وإن كان العام المخصص حجة في الباقي على التحقيق في المشهور
بين المتأخرين في الاستدلال على هذا المذهب هو أن العدالة شرط في الرواية وشرط الشيء فرعه والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط
في الأصل وقد يكتفى في الأصل وهو الرواية بواحد فيكفي الواحد في الفرع أيضاً [في الفرع] عن العدالة والازدياد الاحتياط على الأصل وأنت خبير بضعف
هذا الاستدلال ويشبه أن يكون مبناه القياس كما ذكره بعض العامة وما يظهر من بعض أصحابنا أنه قياس الأولوية أيضاً ممنوع لا يبعد
دعوى أن ثبوت الحكم في الأصل أقوى منه في الفرع لأن الأصل وهو الرواية معلوم أنه ليس بشهادة فلا يعتبر فيه التعدد جزماً بخلاف
الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الآخر وإن كان ضعيفاً على ما اخترناه وهذا قياس لم يقل به العامة أيضاً وما قيل
في دفع ذلك بأن الأصل مشروط بثلاثة الراوي ومزكيه والفرع باثنين وهما المزكيان فالفرع لم يزد على الأصل فهو مدفوع بأنه
يقبل رواية عدل واحد زكاه عدلان ولا يقبل تزكية عدل واحد زكاه عدلان فيثبت زيادة الفرع على الأصل وإنما التحقيق
في الجواب منع عدم جواز زيادة الفرع على الأصل بهذا المعنى إذ لا دليل عليه من عقل ونقل وما قيل إن المتبادر من الشرط أن لا يكون
وجوده واعتباره زائداً على المشروط كما هو شأن المقدمات والأجزاء مكابرة فيدفعه أن ذلك لو سلم فإنما هو من جهة التبعية
لا من حيث هو ألا ترى أن الإيمان شرط لصحة الصلاة مع وجوده واعتباره زائد على المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه
والاكتفاء بالظن في المشروط وكونه من أصول الدين وهي من فروعه مع أن فرض التعدد في الفرع دون الأصل أيضاً جهة

في الاحكام الشرعية فان بعض المحققين يثبت بشهادة واحد بل امراة واحدة كربع ميراث المستهل وربع الوصية مع ان تزكية الشاهد
لا بد فيه من عدلين واما ما مثل به من ثبوت وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل
منها يتوقف ثبوته على الشاهدين ففيه نظر فانه ان اريد بخبر الواحد حكم الحاكم فهو فرع الشهادة لا اصلها وان اريد منه الرواية
الدالة على اصل المسألة فهو ليس بمشروط بثبوت القذف بالشاهدين بل المشروط به هو اجراؤه في المادة المخصوصة وما قيل في دفعه من ان
شهادة وثبوت التعدد فيه لا يوجب ثبوتها في غيرها وبعبارة اخرى ان هذا المخرج بالدليل ففيه ان ثبت عدم زيادة الفرع على الاصل
ان سلم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص ومما يؤيد بطلان اشتراط التعدد ان المدار في امثال زماننا بتزكية الشيخ والنجاشي واضرابهما
وامثالهم وهم ينقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم ومرافقة اثنين منهم في التزكية انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد منهم
في التزكية اشتراط التعدد وهو غير معلوم بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في كتبه الاصولية بالمزكي الواحد فالقول
باشتراط التعدد في امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة او بشهادة العدلين وانى للمثبت
باثباته واحتج من اعتبر اثنين بوجهين الاول انها شهادة ومن شانها اعتبار التعدد وقد يجاب بالمعارضة بانها خبر وشانه
قبول الواحد وانت بعد التدبر فيما ذكرناه في المقدمة تعرف ضعف المعارضة نعم يتجه في الجواب منع كونها شهادة اولا بل يحتمل
بانها من الخبر الذي يقبل فيها خبر الواحد لاية النبأ او يدخل تحت ما هو من قبيل الفتوى وانه ظن من الظنون الاجتهادية الحاصلة
لارباب الخبرة كالتي سلك لمعرفة المرض المضر والقيمة والارش وغير ذلك وان اعتبر فيه الخبرة بالحرفية ايضا من جهة انه اخبار
عما هو مطابق الظنة ومنع كلية الكبرى ثانيا وسنده ما مر من ثبوت ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت الهلال برؤيتها
عند بعض علمائنا وان امكن دفع ذلك بان اعتبار التعدد صار اصلا في الشهادة من جهة تتبع الآيات والاخبار فخروج ما خرج بالدليل
لا يضر ببقاء الباقي تحت الاصل حتى يثبت المخرج فالاولى منع الصغرى والثاني ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل
بالواحد واكتفينا بالعدلين مع عدم افادته العلم لقيامه مقامه شرعا وفيه ظاهر جوابه مما اسلفناه سابقا من منع اعتبار العلم فيه
وكل ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه انما يسلم اذا امكن تحصيل العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن كما
وهو يحصل بالمزكي الواحد ثم ان الظن بكفاية تزكية لغير الامامي العادل ايضا مثل علي بن الحسين الحسن بن علي بن فضال وغيره لانه
نوع تثبت ويؤيده ان الفضل ما شهدت به الاعداء ومقتضى طريقة المشهور عدم الاعتبار والاقوى اعتباره لافادته الظن
على ما اخترناه من البناء على الظن في اصل حجية الخبر اوضح واما الجرح فالكلام فيه هو الكلام في التزكية ويقوى

البناء في ذلك الفرق بين التزكية والجرح اذا صدر عن غير الامامي فيقبل الاول دون الثاني والحق ما اخترناه لما ذكرناه ومن جميع ما ذكر يظهر
انه لا وجه للجرح في مثل ابان بن عثمان لاجل ما رواه الكشي عن علي بن الحسن بن فضال انه كان من الناووسية فان كون الجارح غير
امامي ان كان جرحا فالجارح مجروح والا فلا وجه لكون ابان مجروحا فعلى هذا كله في نقله فخر المحققين عن والده وذكرناه في
ان بقي فيه ما فيه الا ان يكون اطلاعهم على ظلامته من جهة غير هذه الرواية **فائدة** اختلف الاصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقين بان يقول
فلان عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة والضعف على اقوال ثالثها قبوله في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها
انهما ان كانا عالمين بالاسباب قبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل وهو مختار الشهيد وقبله السيد
عميد الدين في شرح التهذيب وهو الاقوى حجة الاولين انه ان كان من ذوي البصائر بهذا الشأن لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح
للتزكية وفيه انه مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك فلا يكفي كونه ذا بصيرة اذ لعله من لا يعلم
مذهبه ولا يعلم موافقته للحاكم والمجتهد الا ان يقال ان اطلاقه مع عدم العلم بالموافقة ثم احتمال عدم الموافقة تدليس وظاهر العدل عدم التدليس ويندفع ذلك
بدفع الاشكال احتمال غفلته عن هذا المعنى فان المعيار هو الظن وانت خبير بان الكلام في محل المنع نعم يتم ذلك فيما اذا كان المزكي
اجل علماء الكاملين او المزكي كان قوله حجة عليه ومن هذا يحصل الجواب عن اشكال مشهور وهو ان مذاهب علماء الرجال غير معلومة لنا
الان فكيف نعلم موافقتهم لما هو مختار في العدالة حتى يرجع الى تعديلهم اذ هم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم من
العلامة انه يبني تعديله على تعديل الشيخ مثلا مع انا نعلم من الفقهاء في المذاهب في توضيحه لتتبع اصحابنا ان يكون تعديلهم على وفق
مذهبهم مع كونهم عارفين بالاختلاف وتفاوت المذاهب مع ان تاليفهم انما هو للمجتهدين وارباب النظر لا المقلدين في زمانهم او لاجل
المعرفة بالرجال وظاهر ان المصنف لمثل هذه الكتب لا يريد اختصاص مجتهدي زمانه به حتى يقال انه صنفه للعارفين بطريقته
سيما وطريقة اهل العصر من العلماء عدم الرجوع الى كتب معاصريهم من جهة الاستناد غالبا وانما ينفع المصنفات بعد موت مصنفها غالبا
لا سيما اذا تباعد الزمان فعمدة مقاصدهم في تاليف هذه الكتب بقاؤها ابد الدهر وانتفاع من يجيء بعدهم منهم فاذا لوحظ
المعنى منضما الى عدالة المصنفين وورعهم وتقويهم وفطانتهم وحذقهم يظهر انهم ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذي
سلم الكل حتى ينتفع الكل واحتمال الغفلة للمرء لغفلته عن هذا المعنى حين التاليف يدفعه مع تمادي زمان التاليف والانتفاع به في
حياته وغاية البعد خصوصا من مثل هؤلاء الفحول العاملين فلو قيل ان ما ذكرت معارض بان ارادة المعنى الاعلى وان كان
مستلزما لتعميم النفع ولكنه مفوت لفائدة اخرى وهي انه قد يكون مذهب المجتهد من اللاحقين ان العدالة هو المعنى الادنى

وهو قول الاكثر فيه
وبحث العلامة في تهذيبه

فلا يعلم أنه هل كان الراوي متصفاً بهذا المقدار أم لا فلو لم يسقط المؤلف اعتبار هذا المقدار لكان النفع أكثر فتبين مع ان مذهب الشيخ في
الأول أقرب الى المعروفية القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام عند المتأخرين فيه انا نراهم كثيراً ما يمدحون الرجل بما يكون كثرة
العدالة بمعنى حسن الظاهر بل وأكثر منه ومع ذلك لا يصرحون بعدالتهم فمن ذلك يظهر ان هؤلاء ليس مذهبهم في العدالة هو المعنى الأعم فلو
بمقتضى هذا الجرح وتعديله عدالته وهذا من أعظم الشواهد انهم ارادوا بالعدالة هو المعنى الأعم فيهم لاحظوا الأطراف واخذوا
بمجامع النفع سيما قولهم ثقة لا يكتفي بمجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو واضح بل الظاهر انه ليس مجرد حسن الظاهر ايضاً
فانه لو تحقق غالباً لا يحصل الا مع اعتبار الملكة ويؤيده ان العلماء اكتفوا بمجرد التعديل ولم يتأملوا من هذه الجهة ولم يحصل لهم التشكيك
من هذه الجهة ويظهر مما مر حجة القول الثاني فان اسباب الجرح والتعديل كليهما مختلف فيها فلا بد من بيانها وفيه لكن ذلك حسن
لو لم يعلم الموافقة وعدم المخالفة وحجة القول الثالث وهو مذهب الشافعي وكثير من الأصحاب اختلاف المذاهب في الأحكام الشرعية ربما
جرح بما ليس جرحاً وفيه انه لا فرق بين الجرح والتعديل بل العدالة تابع للجرح فانه ترك لما هو موجب للجرح وما يقال ان التعديل
يصعب لكثرة اسبابها بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد لا ينفع في دفع هذا البحث وحجة القول الرابع ان مطلق الجرح كاف
في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وفيه
ايضاً ما مر من ان الجرح مما يختلف فيه فكيف يكتفي بمطلقه في ابطال الاعتماد مع ان التسارع الى البناء على الجرح اغلب واقرب الى الطبايع من
من العدالة لعدم اجتنابهم كثيراً من الظن مضافاً الى ان التسارع الى البناء على الظاهر في العدالة يجري على القول المشهور عند عامة
متأخري اصحابنا بل واكثر متقدميهم ايضاً وحجة القولين الأخيرين لا يحتاج الى البيان وكذلك ضعف ادلتهما وفيه انه قانون
اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل يقدم الجرح مطلقاً وقيل التعديل وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع بينهما بمعنى ان لا يلزم تكذيب
احدهما في دعواه فيقدم الجرح لأن التعديل لا ينافي عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق فكلاهما صادقان بمعنى انه معذور في اجتهاده في
في التعديل وهذا مصدق في اخباره عن الفسق ولا فرق في ذلك بين التصريح بسبب الجرح وعدمه وذلك مثل قول المفيد في محمد بن سنان
انه من ثقات الكاظم ع وقول الشيخ انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد وان لم يمكن الجمع بينهما كما لو عين الجارح
السبب ونفاه المعدل كما لو قال الجارح رأيته في اول الظهر يوم الجمعة يشرب الخمر وقال المعدل اني رأيته في ذلك الوقت بعينه
فلا بد من الرجوع الى المرجحات كالكثرة والأعدلية والأورعية وغير ذلك ومن هذا القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشي والعلامة لداود
بن كثير الرقي وروايته في شأنه ان الصادق ع انزلوا داود الرقي مني بمنزلة المقداد من رسول الله ص ومن سره ان ينظر الى رجل من

من اصحاب القائم فلينظر الى هذا يعني داود وقيل انه موافق لما رواه الصدوق ايضاً وتضعيف النجاشي وقول ابن الغضائري فيه انه كان
فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت اليه فيرجح الأكثرية سيما وتضعيف ابن الغضائري مما لا يعتمد عليه غالباً وان جبر ضعفه
بتضعيف النجاشي المعتمد والأقوى عندي وفاقاً لجماعة من المحققين من اصحابنا الرجوع الى المرجحات في القسم الأول ايضاً غاية الأمر ههنا ان
الظاهر مع النص فان الجرح في حكم النص والتعديل في حكم الظاهر فيما صرح بالسبب والأقوى قولهم ضعيف او مجروح ايضاً في الظاهر قد يقدم على
النص بسبب المرجحات كما مرت الاشارة اليه في باب التخصيص ومن هذا الباب تقديم قول النجاشي حيث يطلق الثقة ويسكت عن حال مذهبه على
ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع بينهما وكون النجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه امامياً ان لم يكن فيه نص صريح كلام الشيخ وكذلك الكلام في
تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري في ابراهيم بن سليمان وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرجحات مطلقاً ولكن ما ذكرنا في هذا القانون
وسابقه من الشواهد على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة وان المعيار هو حصول الظن على اي نحو يكون كيف لا
والمزكون لم يلقوا اصحاب الأئمة ع وانما اعتمدوا على مثل ما رواه نحو الكشي وقد يظهر منه ما لا دلالة فيه او فيه دلالة على خلافه بل كل منهم
قد يعتمد على تزكية من تقدم عليه من اصحاب اجتهاده ومن ذلك قد يتطرق الخلاف من جهة فهم كلام من تقدمه ايضاً فضلاً عن عدم كونه مرضياً
لمخالفة او مخالفة اجتهاده مثل ان العلامة وثق في صه حمزة بن بزيع مع انه لم يوثقه احد ممن اعتمد عليه العلامة ولعله توهمه من جهة عبارة النجاشي
كما نبه عليه جماعة من المحققين فان النجاشي قال في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع انه وولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وذكر بعد هذا كان
من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعلك تقول فاذا كان الأمر كذلك فيلزم ان يكون مثل العلامة مقلداً لمن تقدمه
وكذا من تقدمه لمن تقدمه فانهم قلما يثبت لهم عدالة الرواة من جهة اشتهاره كسلمان وابي ذر او من المزكين الذين عاشروا الراوي
ومع ذلك فلم يميزوا بينهم ولم يفرقوا بين من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكر او من جهة الاجتهاد ويلزم من جميع ذلك جواز تقليد
المجتهد للمجتهد واذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكر وبين ان يقول الصدوق مثلاً او الكليني مثلاً ان ما ذكرته من الروايات صحيح او يقول
العلامة هذه الرواية صحيحة مع كون السند مشتملاً على من لم يوثقه احد من علماء الرجال قلت لنا ان نمنع اشتراط العدالة في الراوي اما الاجماع او
اما الأول فلم يثبت الا على اشتراطه بقبول الخبر من حيث هو والا فلا ريب ان اكثر الأصحاب يعملون بالأخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المعمول
بها عند جلهم واما ثانياً فلان المعيار في حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس والمعتبر هو حصول الظن وانما ذكرنا ساير الأدلة على فرض
تسليمها لبيان امكان اثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضاً وكذلك الكلام في اثبات العدالة فانا نقول ان الاعتماد
على الظن وليس ذلك من باب التقليد بل لأنه مفيد للظن للمجتهد كما يرجع الى قول اللغوي بل واجتهادات المصنفين في اللغة وذلك انا

حرمة تقليدهم في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن من جهة تصحيح الصدوق للرواية او تصحيح العلامة للسند ولم يحصل ظن اقوى منه من جهة تزكية
غيره للراوي صريحاً او غير ذلك فيتبع ولا مانع عنه **تنبيه** اعلم ان القول في المزكي والجارح هو القول في الأدلة المتعارضة فكما انه لا يجوز العمل
بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه وبالعام قبل الفحص عن مخصصه فكذلك لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال في رجل معين حتى يتفحص عن
سائر علماء الرجال بالنسبة الى رواة الأخبار واما مطلق التزكية والجرح فليس كذلك مثل ان يذكر عدل في هذا الزمان رجلاً موجوداً في هذا
الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلاف في ذلك نظير العام المسموع من الامام حين الحاجة وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة وزمان الحضور
في مبحث العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ولا فرق بين قول النجاشي مثلاً ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة في رواية كان في
سندها مثلاً صحيح في انه لا بد ان يراجع رجال الشيخ وغيره في معرفة حال وجود المعارض وعدمه ويتطرق الإشكال في تصحيح السند من جهة
اخرى وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجل اذا كان الرجل مشتركاً فلا بد من الاجتهاد في تعيين المشتركات لو لا تم الحمل على انه اجتهد
اليه النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل فالاعتماد على تزكية المزكي للرجل المعين انما هو في تزكيته واما في السند المعين ففي ذلك
الرجل هو الرجل الذي رآه فيه العدالة او الجرح هذا كله اذا تعين الرجل او السند اما اذا قال حدثني عدل من اصحابنا فان كان ذلك
والمزكي من جملة رواة اصحابنا الذين وقع الاختلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله بسبب جهالته وكذا لو
زكى به في حق حديث مجهول السند انه صحيح واما لو كان ذلك في غير ما وقع الاختلاف فيه كما لو اخبرنا احد في زماننا هذا في خبر في عدل
يمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمستمع عارفين بأسباب الجرح والتعديل متفقين في الرأي او مقلدين لمجتهد واحد اذا لم يكن
في الجرح والتعديل في هذا البلد موجوداً في حق العدول واما ما ذهب اليه المحقق من الاكتفاء بقول العدل حدثني عدل بل عادلاً
بعض اصحابنا وعن الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم
الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى بعض الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول
غاية البعد مع قوله باشتراط العدالة في الراوي لعدم انحصار اصحابنا في العدول ولعل مراده ان هذا نوع مدح يوجب التثبت لتعبيره بلفظ
المفيد للاختصاص ثم انه لا فرق فيما تقدم جميعاً بين ما اخبر عدل واحد او عدلان على القولين في اعتبار المزكي الواحد والمتعدد وكما
قانون اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ع ولم يلقه او ذكر الواسطة مبهمة مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا يسمى مرسلاً فيه خلاف
بين الخاصة والعامة فقيل بالقبول مطلقاً وقيل بعدمه مطلقاً وقيل بقبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن
ابي عمير والأول منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا ونسبه ابن الغضائري الى ابنه احمد ايضاً والثاني احد قولي العلامة

والثالث قوله الآخر وذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة مطلقاً والآخرون اشترطوا ان لا يكون له معارض من المسانيد
الصحيحة ويظهر من المحقق التوقف والأقوى هو القول الثالث لا لأن ذلك تعديل للواسطة حتى يرد انه على فرض تسليمه شهادة على عدالة مجهول
العين ولا يصح الاعتماد عليها اصحاب شهادة الجارح كما تقدم بل لأنه يفيد نوع تثبت اجمالاً او غايته ان العدل يعتمد على صدق الواسطة
ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضاً ولا ريب ان ذلك يفيد ظناً بصدق خبره وهو لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق خبر
الفاسق بعد التثبت ولذلك يعتمد علماء الرجال على مسانيد ابن ابي عمير مثلاً وان كان المروي عنه المذكور ممن لم يوثقه علماء الرجال فان رواية ابن ابي عمير
يفيد الظن بكون المروي عنه ثقة معتمداً عليه في الحديث لما ذكره الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولما ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذلك نظراؤه مثل البزنطي وصفوان بن يحيى وحماد بن عيسى
وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه اقوى منه وبالجملة حجية الخبر لا تنحصر في الصحيح وخبر العدل بل المراد من اشتراط العدالة في قبول
الخبر هو انه شرط في قبوله بنفسه واما من جهة ملاحظة التثبت والاعتضادات الخارجية فلا ريب انه لا ينحصر الحجية في خبر العدل وعرفنا اثبات
حجية مثل هذه المراسيل لاثبات ان مثلها صحيحة في الاصطلاح وان الواسطة عادلة وحتى ينحصر التثبت مطلقاً بوجه اقربها امران الأول ان
رواية العدل عن اصل المسكوت عنه تعديل له لأنه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشاً وتدليساً وهو مناف للعدالة
وفيه اولاً انه انما يتم فيما لو اسقط الواسطة لا ما ابهمه وثانياً انه يتم لو انحصر امر العدل في روايته عن العدل او عن الموثق بصدقه وهو ممنوع
كما لا يخفى على من تتبع ويشهد بذلك ما يظهر من كلام الصدوق في اول الفقيه حيث قال ان دأبه في هذا الكتاب ليس دأب المصنفين
والثاني ان اسناد الحديث الى المعصوم يقتضي صدقه لمنافاة اسناد الكذب للعدالة فتعين قبوله وفيه مع انه لا يتم في صورة ابهام الواسطة
انما يدل على كون الواسطة عادلة او موثقاً بصدقه وهو توثيق لمجهول العين فلعل له جارحاً والأولى بناء على ما قررنا تحقيقه منع
ان الاسناد حقيقي بل لعله يريد الاسناد الظني اي حصل بمجرد اخبار المسلم ويمكن دفعه بان الظاهر ان العدل يعتبر ظناً فوق ذلك الظن بصدوره
عن المعصوم فاما يحمل على عدالة الاصل او التثبت الحاصل المفيد لصدقه ودعوى ان الاسناد لا بد ان يكون من جهة حصول العلم به في غاية البعد
كما هو الغالب في الاخبار فالانصاف ان ذلك لا يخرج عن قوة سيما في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية فان العدل اذا
المعصوم ع في مقام بيان الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيد الظن ويرجع الى ما
مرت الإشارة اليه من التثبت قبل الرواية معرفة عدالة الراوي ولم يثبت لعدم دلالة رواية العدل عليه كما مر وان كان مثل
ابن ابي عمير ايضاً فان عدالة الواسطة ان ثبت باخباره فهو شهادة منه على عدالة مجهول العين وان علم ذلك من استقراء مراسيله

والاطلاع عن خارج على انه لا يروي الا عن ثقة فهو في معنى الاسناد ولا نزاع فيه ويظهر الجواب عنه مما مر وجنح الشيخ لما ذكره من
الطائفة على المسانيد مطلقا اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت والا فلا حجية فيه على الاطلاق فائدة اختلفوا
في جواز نقل الحديث بالمعنى فذهب بعض العامة الى المنع عنه مطلقا وبعضهم في غير المرادف وشرط الجواز بعضهم كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ
بوضعها وبالقرائن الدالة على خلافه وان لا يقصر الترجمة عن افادة المراد وان خفي على بعضه فلا يضر اذا لم يكن مخلا بما ذكره وان يكون
مساويا له في الخفاء والجلاء وعلله بعضهم بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول البشر وهو
غير واضح اذ المتشابه اذا قرن بقرينة تدل السامع على المراد فلا يضر نقله بالمعنى فانه ليس بمتشابه عند السامع بل هو كاحد الظواهر في
تفسيره وان لم يقترن بقرينة فيحمل على احد المعاني المحتملة من دون علم من جانب الناقل ولا معنى لاشتراط المساواة في الخفاء والجلاء الشرطين
السابقين يكفيان مؤنته ذلك نعم لو اريد مثل النقل من غير السامع من الرواة الوسايط واداه بمعنى ادى اليه اجتهاده وملاحظة سائر
الاخبار والادلة فهو كذلك اذ ربما كان للرواية في الاصل معنى خفي بالنسبة الى السامع ايضا والحكمة قد قضت ذلك او الحكمة اقتضت ان
يوصل الى المراد بالاجتهاد والفحص فلا بد للناقل من ذكر اللفظ المتشابه وتعقيبه بالتفسير الذي فهمه وهذا ليس من باب النقل بالمعنى
بل هو مسئلة اخرى ذكروه بعنوان اخر وسنشير اليها اللهم الا ان يكون المراد انه لا يؤدي المعنى الظاهر بلفظ متشابه بالذات مبين للسامع
بانضمام القرائن فيجب عليه ان يذكر هذا اللفظ المتشابه وان عقبه ببيان ما قارنه بالعرض من القرينة المبينة له بانضمام احوال
التخاطب بناء على الفرق بين اقسام الدلالات مثل ما حصل من المشترك مع القرينة او من اللفظ الاحادي المعنى ونظير ذلك
يجعل مراعاة النص والظاهر ايضا بدرجات الظاهر اذ في عدم مراعاة ذلك كثير الاختلال في مداليل الاخبار في غاية الكثرة فاذا
الامام لفظ القرء في بيان العدة وفهم الراوي بقرينة المقام الطهر مثلا فلا يؤدي الحديث بلفظ الطهر اذ ربما كان فهم الراوي خلاف
القرينة عليه فلو اراد بيان ذلك فليذكر لفظ القرء ثم يفسره بما فهمه وكذا في النص والظاهر مثلا اذا قال الامام لو بقي من اليوم بمقدار
صلاة العصر فهو مختص به مريدا به صلاة العصر فهو مختص به فنقله الراوي بقوله اذا بقي من اليوم بمقدار اربع ركعات العصر فهو مختص بالعصر
اذ يتفاوت الامر بين اللفظين بملاحظة شمول صلاة العصر لركعتي المسافر واقل منه كصلاة الخوف في اشتد وكذلك في صلاة العشاء
ونصف الليل ومن اجل ذلك الفرق انفردت في هذه المسئلة عن الاصحاب في جواز الاتيان بصلاة المغرب والعشاء كليهما اذا بقي من نصف
الليل بمقدار اربع ركعات فانهم يخصونه بالعشاء وانا اجمع بينهما لما استفاض من النقل الصحيح ان من ادرك ركعة من الوقت
فقد ادرك الوقت كله فيصدق على هذا انه يدرك وقت الصلاتين وان لم يدرك وقت الثلث والاربع وبالجملة فلا بد

بين اصحابنا فلا يجوز منه

ان نقل الحديث بالمعنى من ملاحظة العنوانات المتغايرة على مصداق واحد مع اختلاف الحكم باختلافها وملاحظة تفاوت الاحكام بتفاوت
العنوانات شيء اهم للمجتهد في المسائل الشرعية فاذا غفلة تجتنب الامر ويحصل الاشتباه بذا واما ضبط مراتب الوضوح والخفاء في الفبينة
المؤدي بالالفاظ فهو مما يصعب اثبات اشتراطه اذ الظاهر ان المعصوم انما يقصد من الالفاظ غالبا تفهيم المخاطب ورفع حاجته
في المراد والحاجة المحتاج اليها بحسب الاتفاق للوقايع التي دعتهم الى السؤال عنه ع وعلم المعصوم باحتياجهم اليها فهم يتكلمون مع اصحابهم
بقدر افهامهم لانهم يتكلمون على معيار خاص يكون هو المرجع والمعول حتى يجب في نقله للاخر ذلك المقدار بل الناقل للغير ايضا لابد
ان يلاحظ مقدار فهم مخاطبه لا الكل من طرفه فهكذا فنقل المطلب بعبارة اوضح اذا كان المخاطب البليد فحفظا ذكيا لا مانع منه وكذلك نقله
ابسط واوضح اذا كان بليدا غبيا وكيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرائط المذكورة لان ذلك هو الطريقة المعهودة
في العرف والعادة من لدن آدم ع الى زماننا هذا والشرائع ايضا بناؤه في المحاورات على طريقة العرف والعادة فان المقصود في العادة
هو افهام المراد دون اعتبار خصوصية اللفظ والا لمرسل بلسان قومه ومن ذلك نقل الراوي الى العجم بلسان العجمية وكذا الناقل من
المجتهد الى المقلد ويدل عليه والاخبار الواردة عنهم منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد
وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس والظاهر ان المراد من الزيادة ما لا مدخلية له في تغيير المراد بقرينة حال الراوي
وجواب الامام ع وقوله ع ان كنت تريد معانيه يعني ان لم يقصد نسبة اللفظ الينا فانه كذب لا لكفران افراد العام كلها من
مدلولات العام وكذلك لوازم المفهوم فيصدق ان الكل معاني اللفظ فاذا اراد ان ينقل عن الامام ع انه قال اتقوا الله مثلا فهو
من الامام خافوا الله او اجتنبوا عما نهيكم الله عنه من الشرك والفسق وشرب الخمر والزنا الى غير ذلك واطيعوا على ما اوجبه عليكم
من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك فيصدق على ذلك انه نقل لمعاني كلام الامام ع بل وكذلك ايضا لو كان مما دل عليه
بالاشارة اليه ايضا مع اشكال فيه لحصول الغفلة وعدم الثمرة بين الدلالات الاصلية والتبعية كما اشرنا سابقا ويدل على المختار ايضا
انه نقل قصة الواحدة بعبارات مختلفة ومن المعلوم انها وقعت بغير العربية او بعبارة واحدة منها بل يمكن ان يقال لم يقع
باحدى تلك العبارات لان هذا الكلام على هذا الطرز الغريب والاسلوب العجيب يختص بالقران الذي هو منزل على سيد الانبياء ص
ويظهر جواز ذلك لمن تتبع الآثار والاخبار فان تتبعها يفيد ان ذلك طريقة لاصحاب النبي ص وجميع المنكر بان ذلك لوجب
اختلال المقصود واستحالة المعنى سيما مع كثرة الطبقات وتطاول الازمنة وتغيير كل منهم للفظ لاختلاف اهل اللسان بل العلماء
في فهم الالفاظ واستنباط المقصود وفيه انه بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما وذلك معارض بما مر من الادلة

فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك فهو معفو مع ان اعتبار النقل باللفظ في الجميع يقرب من المحال بحسب العادة ثم تيمم في غير الادعية
التي تعبّد فيها بالالفاظ المخصوصة وطريقتهم في ذلك غالبا انهم كانوا يملون على اصحابهم وهم يكتبون ولذلك ندر الاختلاف فيها
بخلاف الاخبار وبقوله ص نضّر الله من سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه وادائه كما
سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع وفيه منع الصحة اولا ومنع الدلالة على الوجوب ثانيا كما لا يخفى ومنع الدلالة على وجوب
التأدية بلفظه ثالثا لصدق التأدية كما سمعه عرفا بمجرد اداء المعنى كما هو مع ان الفاظ هذا الحديث واحد وقد اختلف اللفظ
في روايته كما ذكر في اخرى نضر الله بالضاد المعجمة وفي اخرى رحم الله وفي رواية الى من لا فقه له فهذا الحديث لنا لا علينا الا
ان يمنع الظهور ويتمسك باصالة عدم التغيير وهو معارض باصالة عدم التعدد واما المفصل فيظهر ضعف قوله مما تقدم نقل الكلام
فيما وعدنا ذكره وهو ان الراوي الثقة اذا روى مجملا وفسره باحد محامله فالاكثر على لزوم حمله عليه بخلاف ما لو روى ظاهرا وحمله
على خلاف الظاهر لان فهم الراوي الثقة قرينة ليس له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف الثاني فان فهمه معارض
بالظاهر الذي هو حجة اولا ولما كان مقتضى الظاهر العمل عليه ومقتضى المجمل السكوت عنه ولا يتفاوت الحكم من حمله الى ما انما يعتبر لان الالفاظ
انه هو الظاهر عند المخاطب بالحديث للظهور عندنا لان الخطاب مختص بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب ان مراد
ما هو خلاف الظاهر فالظاهر هو اعتباره غاية الامر التوقف واما تقديم الظاهر فلا وبالجملة فالمعيار هو حصول الظن بمراده

بحث الاول اصطلح المتأخرون من اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها
وغيرها بانواع اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة رواة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال الى المعصوم
وان سقط عن الحجية خلافا لبعض العامة حيث اعتبر في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا يعني مشتملا على علة خفية في سنده
لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال ادنى لفه لصريح العقل او الحس واعتبار عدم كونه معللا ايضا مستغنى عنه اذ
ما ظهر كونه منقطعا او ما شك فيه فلا يصح الحكم بانه متصل السند الى المعصوم بالامامي العدل الثقة فان هذا التعريف هو ما حصل اليقين به
او ما يترجح في النظر كونه كذلك فالمعلل اعني ما حصل الشك في ذلك خارج عن التعريف فوصف بعضهم مثل ذلك بالصحة مع ظهور كونه معللا
عند آخر مبني على غفلة الواصف وخطائه في اجتهاده وترجيحه انه غير معلل واما تجنب الشاذ فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح الثاني الحسن وهو
ما كان اماميين ممدوحين بغير توثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقين الثالث الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل
وقد يسمى بالقوي ايضا وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين سكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج واحمد بن عبد الله

عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما واما لو كان رجال السند منحصرا في امامي الممدوح بدون التوثيق وغير الامامي الموثق ففي ترجيحه بينهما خلاف
يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف اخس رجاله كالنتيجة تتبع اخس مقدمتيها والاظهر كون الموثق اقوى
فيتصف بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص المدح في خصوص الرجل وهذا لا يوجب ترجيح ماهيته ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا الى
راو معين على خبر كان سنده الى هذا الرجل متصفا بصفات رجال الصحيح وان لحقه بعد ذلك ضعف او ارسال مثل ان يقال في ذلك
صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق ع ولا ريب انه في ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو غفلة او اصطلاح للاعلام في تصحيح
السند الى الرجل المعين واما قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما توهم من وجهين
انه ليس المراد فيه الصحة المصطلحة والثاني في ارادته جهة الموثق بما في عبد الله بن بكير ايضا وقد يطلق على جملة محذوفة من السند للاختصار معه
الاوصاف رجال الصحيح مثل ان يقول الشيخ في الصحيح عن فلان وان لم يكن الفلان ولا ما قبله متصفا بها ونحو ذلك في الاعلام فيما
الفلان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ونحو ذلك مما يدل على اعتبار الحديث بسبب روايته والاصطلاحات المذكورة في
القسمين الاخيرين ايضا الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلاثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حجة وكذلك الحسن
اذا افاد مدحه التثبت الاجمالي واما الضعيف فلا حجية فيه الا اذا اشتهر العمل به وصح ليصير مقبولا وهو حجة سيما اذا كان الاشتهار
بين قدماء الاصحاب نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة المعتبرة جملة منها الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل
ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه رواه العامة والخاصة وغيرها من الادلة وقد بيناها وحققناها في كتاب
مناهج الاحكام وغيره ثم ان نسبة هذا الاصطلاح الى المتأخرين لان قدماء اصحابنا لم يكن ذلك معروفا بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح على
كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة
او وجوده في اصل واحد من الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن
او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل بن يسار او على العمل برواياتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عده الشيخ في كتاب العدة او
في احد الكتب المعروضة على الائمة فاثنوا على مؤلفها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق ع وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل
ابن شاذان المعروضين على العسكري ع او كونه ماخوذا عن احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب
الصلاة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وامثالها وعلى هذا الاصطلاح
جرى ابن بابويه فيمن لا يحضره الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون الجميع صحيحا باصطلاح المتاخرين وقد اشار الاحد

الطريقة للقدماء ومنها شيخنا البهائي في مشرق الشمسين ثم في ما حاصله ان الباعث للمتأخرين على عدولهم عن طريقة القدماء ووضع
الاصطلاح هو تطاول الأزمنة بينهم وبين الصدر السالف واندراس بعض الأصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين من أهل الضلال والخوف
من اظهارها وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الأصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان فالتبست المأخوذة من الأصول المعتمدة
بغيرها واشتبهت المتكررة فيها بغير المتكررة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون يتميز به الأحاديث المعتبرة عن غيرها فقرروا
هذا الاصطلاح وقيل اول من سلك هذه الطريقة العلامة اولا ولا يتم ذلك الا بعد ملاحظة ان التوثيق والتعديل ايضا كان من القرائن
المرجحة للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر انه كان كذلك كما يستفاد من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم واخبارهم المنقولة في الترجيح
بالأعدل والأفقه وغيرهما فالظاهر ان القدماء ايضا كانوا يعتبرون ذلك كما ان المتأخرين ايضا قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح بسبب
الاعتضاد بالقرائن ايضا فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الوثوق عليه ولكن ذلك نادر والاطلاق في كلامهم محمول على
مصطلحهم وذلك يجوز منهم اعتمادا على القرائن وغفلة والعمدة انهم قد يعتمدون على كذب مع عدم التصريح بالعدالة وان كان توصيفهم
اياه بالصحة مجازا على مصطلحهم فلا بد من التفطن لتلك القرائن وعدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما فعل بعض المتأخرين من
اصحابنا لقصور التتبع الموجب لظن الصدق بغيرهما ايضا فمن اسباب الوثاقة وقرائنها ما نقلناه سابقا ومنها قولهم عين ووجه فقيل انهما
يفيدان التوثيق واقرب منهما وجه من وجوه اصحابنا واوجه منه اوجه من فلان اذا كان المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ
الاجازة فقيل انه توثيق وقيل انه في اعلى درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وربما انكر
ذلك توثيقا الا الكثير من المتأخرين ومنها كونه وكيلا لاحد من الأئمة لما قيل انهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه
الذين يردون رواية الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان يروي عنه الذين قيل فيهم انهم لا يروون الا عن ثقة
مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وذهب جماعة من المتأخرين الى ان ذلك من امارات الوثاقة وقبول الرواية ولقرب منهم
علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد القميين عليه ومنها وقوعه في سند حصر القدح فيه من
جهته ومنها وجود الرواية في الكافي او الفقيه لما ذكرا في اولهما وما وجد في كليهما فاقوى واذا انضم اليهما التهذيب وكذا قوي واقوى
ومنها اكثار الكليني الرواية عن رجل او الفقيه ومنها كونه معمولا به عند مثل المفيد وابن ادريس ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها كونه
معتمد الكتاب وقولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات ومنها قولهم سليم الجنبة ان اريد سليم الأحاديث وقيل سليم الطريقة ومنها قولهم
فقيه من فقهائنا او فاضل دين او اصدق من فلان اذا كان المفضل عليه جليلا ومنها توثيق ابن فضال وابن عقدة وربما يلحق بهما

علي مثل توثيق ابن نمير ومن ضارعه ايضا ومنها رواية الثقة عن رجل او عن غير واحد او عن اشياخه ومنها ان يذكره واحد من الأجلاء
مترحما عليه او مترضيا له ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون
وعن جماعة من المحققين ان فيه شهادة على العدالة والصحة وكذلك استثناء محمد بن عيسى عن رواة يونس بن عبد الرحمن ففيه شهادة على وثاقة
غيره ومنها قولهم اسند عنه يعني سمع منه الحديث على وجه الاسناد الى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق او الحسن مما هو مذكور في كتب
الرجال او غيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع في الموارد الخاصة فالمعيار حصول الظن وان اكتفى بالتعديل
الصريح في العمل بالأخبار يلزم خلو اكثر الأحكام عن الدليل ويلزم مخالفة طريقة جل العلماء وسيما على القول باشتراط العدلين في التزكية
وقد اشرنا الى منع اشتراط العدالة ووجه الاجماع المنقول فيه تنبيه انهم ذكروا للخبر اقساما اخر باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام
الأربعة بعضها مختص بالضعيف وبعضها مشترك بين الكل في الحجية وذكر تفصيلها وتعريفاتها وان كان وظيفة علم الدراية الا انا نذكر
بعضها لتكثير الفائدة فمنها المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بان لا يعرضه قطع لسقوط شيخ منه ومنها المتصل ويسمى الموصول
وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه سواء رفع الى المعصوم كذلك او وقف على غيره فهو اعم من الأول ومنها المرفوع وهو ما اضيف الى
المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر فان
علم المحذوف فهو كالمذكور والا فهو كالمرسل ومنها العالي الاسناد وهو قليل الوسائط ومنها المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان
بدون ذكر التحديث والاخبار والظاهر انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر قرينة على عدم اللقاء او من التدليس ومنها المدرج وهو ان يدرج
في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور وهو الشائع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة
مخالفا لما رواه الأكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان ينفرد بروايته واحد
او غريب الاسناد خاصة كخبر يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد بروايته واحد عن آخر غيرهم او غريب المتن خاصة بان ينفرد
بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الآخر ومنها
المصحف وهو اما في الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة بيزيد بالياء المثناة التحتانية والزاء او في المتن
وهو كثير ومنها الغريب لفظا واكثره مذكور في الكتب الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية لابن الاثير والفائق للزمخشري وغيرهما ومنها
المقبول وهو ما تلقوه وعملوا به سواء رواه ثقة ام لا ومنها المزيد على غيره مما في معناه اما في المتن كان يزيد فيه ما لا يفهم من الآخر
او في السند كان يرويه احدهم من اثنين والآخر من ثلثة سواء كان في الوسط او في الآخر ومنها المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد

على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث بان يقول حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو خبرنا محمد عن محمد
عن فلان عن ابيه فلان عن ابيه فلان وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة والتشبيك واخذ الشعر وغير ذلك فان اتصل بالتسلسل
كله الى المعصوم فتام والا فمنجبر وهذه المذكورات مما يشترك فيها اصول الانواع الاربعة واما ما يختص بالضعيف فمنها المقطوع وقد
يقال له المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل والمنقطع الوسط وغير ذلك ثم ان كان
الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا على صيغة اسم المفعول بمعنى المشكل والا فمنقطع ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم او غيره
من لم يدركه او لم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كرجل او بعض اصحابنا وخصص هذا القسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتاخرين
والا فقد عرفت ان بعض المرسلات في قوة الصحيح في الحجية ومنها الموقوف وهو ما رواه عن صاحب المعصوم من غير ان يسنده الى المعصوم وا
المضمر كان يقول صاحب المعصوم سألته عن كذا قال كذا فان كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الاظهر ان
مطلق المرتضين من اصحابنا ايضا كذلك لان الظاهر من اصحاب الائمة انهم لا يسألون الا عنهم ع والذي صار سببا للاضمار اما التقية او
تقطيع الاخبار من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر السؤال انه سألت فلانا ع عن فلان قال كذا وسألته عن كذا قال كذا وهكذا ثم بعد
تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبها والاظهر الاعتماد على القرائن واشتهار حال الرواة ومنها المدلس كان يقول الراوي قال فلان
على وجه يوهم رواية عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب وهكذا ان يسقط عن السند رجلا مجروحا لكونه [illegible]
او يذكر بعض الرجال باسم او لقب او نسبة غير مشتهر به فان كل ذلك قبيح مذموم الا لاجل تقية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها
المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية اما بالسند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث تمييز الدم المشتبه بين الحيض
والقرحة بان خروجه من الايمن علامة الحيض كما في بعض النسخ او من الايسر كما في الاخر ومنها المعلل وقد مرت الاشارة اليه ومنها
المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير كل الطريق او بعض رجاله ليرغب فيه وهو مردود الا اذا كان سهوا فيغتفر عن صاحبه
ومنها الموضوع وهو معلوم الثالث لا بد للراوي الحديث من مستند يصح من جهته رواية الحديث ويقبل منه اما الرواية عن
المعصوم فله وجوه اعلاها السماع ولفظه ان يقول سمعت المعصوم يقول كذا او سمعته او شافهني او حدثني ثم ان يقول قال كذا
لاحتمال كون السماع بواسطة وان كان خلاف الظاهر ثم ان يقول امر بكذا او نهى عن كذا فانه يحتمل مضافا الى احتمال الواسطة
الغفلة في فهم الامر والنهي او اطلاق الامر والنهي على ما فهمه بالدلالة التبعية من النهي عن ضده او الامر به وان كان بعيدا واما مثل امرنا
بكذا او نهينا عن كذا ونحو ذلك بصيغة المجهول او من السنة كذا او قول الصحابي كنا نفعل كذا وامثال ذلك فهو دون الجميع في الحجية

بها وقد ابان الظهور من جهة القرائن واما الرواية عن الراوي فله ايضا وجوه اعلاها السماع من الشيخ سواء كان بقرائته من كتابه او
من حفظه فيقول سمعته او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ سماعه وان قصد اسماع غيره فيقول حدث فلانا وانا اسمع وعلل الشهيد
ان في كونه اعلى بان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة رسول الله ص وسفيره الى امته والاخذ منه كالاخذ منه ولان
النبي ص اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته ص اولى ولان السامع اربط جاشا واوعى قلبا وشغل القلب وتوزع
الفكر الى القارئ اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ
عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا وفي دلالة قراءة هذه الاحاديث مع التجزي على اولويته من قراءة الراوي والامر ا
وفي دلالة الصحيحة على مدعاه تامل نظر ثم دونه القراءة على الشيخ مع قراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ويشترط ذلك عرفا والظاهر ان يكون
السكوت مع توجهه اليه ومع عدم المانع من المنع والرد من غفلة او اكراه او خوف وانضمام القرائن بالرضا كافيا وعبارته قرأت على فلان
واقر به واعترف او حدثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه وبدونه قوله قراءة عليه عند جماعة والحق المنع عند جماعة ان لم تقم قرينة على ارادة ذلك
لان الظاهر سماعه من الشيخ وعن السيد المنع عنه مقيدا ايضا محتجا بانها مناقضة لان معنى الاخبار والتحديث هو السماع منه وقوله قراءة
عليه يكذبه وهو مدفوع بان كل ذلك مجاز فيسد باب المجاز ومن وجوه التحمل الاجازة وهو الاخبار اجمالا بامور مضبوطة معلومة ما من عليها
من الغلط والتصحيف ونحوهما وذلك انما ينفع اللاحق بقوله اجزت لك رواية هذه النسخة المصححة او بنزعه المتعين في نفس الامر
الصحيح في الواقع مثل تهذيب الشيخ او استبصاره مثلا ثم انه لا اشكال في جواز النقل والرواية والعمل بسبب الاجازة وعبارته الشائعة اجاز لنا
انبانا ويجوز حدثنا واخبرنا ايضا والاظهر عدم الجواز على الاطلاق الا مع القرينة بل يقول انبانا بهذا الكتاب اجازة كما ذكرنا في القراءة على
الشيخ والاجازة على اقسام الاول اجازة معين بمعين كقوله اجزت لك كتاب كذا وهذه النسخة منه وهذا اعلى اقسام الاجازة والثاني
اجازة معين بغير معين كان يقول اجزت لك مسموعاتي فيقتصر على ما ثبت عنده انه من مسموعاته الثالث اجازة غير معين
بمعين كقوله اجزت كتاب كذا لكل الطلبة او لاهل زماني الرابع اجازة غير معين لغير معين كاجزت مسموعاتي لكل احد من
اهل زماني اي من اجازة المعدوم اما منفردا او عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة انما تظهر في صحة الاسناد
الى المعين وحصول الاعتماد عليه او ما لم يثبت تواتره من المروي عنه والا فلا فائدة فيها في المتواترات كمطلق الكتب الاربعة عن
مؤلفيها نعم يحصل بها بقاء اتصال سلسلة الاسناد الى المعصوم وذلك امر مطلوب للتيمن والتبرك ويظهر مما ذكرنا الكلام في قراءة
الشيخ والقراءة عليه فيحصل عنه التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك ومن انحاء التحمل المناولة وهي اما مفردة

بالاجازة او خالية عنها فالاول هو ان يدفع كتابا ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك ان ترويه
عني ولا اشكال في جواز روايته والثاني ان يناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي عن فلان والاكثر على عدم جواز الرواية
عنه بذلك تح ومنها المكاتبة وهو ان يكتب مسموعه لغايب او حاضر بخطه او باذنه الثقة ان يكتبه او كتب الى فلان سماعي
الضم ذلك بالاجازة وكتب فاروه عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والامن من التزوير
وان خلا عن ذكر الاجازة ففيه خلاف والاكثر على الصحة وهو الاظهر والعبارة ان يقول كتب الي فلان او خبرنا او حدثنا
كتابة ومنها الوجادة وهو ان يجد الانسان احاديث بخط راويها معاصرا كان له اولا ولم يجز روايتها بمجرد ذلك بل
يقول وجدت او قرات بخط فلان وفي جواز العمل به قولان المطلب الثالث في الفعل والتقرير فان فعل المعصوم حجة كالكلام لكن
محله وتعيين ما يكون متابعته فنقول الافعال الطبيعية كالاكل والشرب والنوم والاستيقاظ فالكل مباح له ولنا بلا اشكال
وذلك اذا لم يلحقه جهة وعنوان خصوصية كالاستمرار على الفلانية والاكل الترتيب على الطريق مثلا فانه بذلك يندرج في
الاقسام الاتية واما ما يتردد بين كونه من افعال الطبيع او من الشرع ففي حمله على ايهما وجهان نظرا الى اصالة عدم التشريع
والى انه ع بعث لبيان الشرعيات كالشريد في ذ وقد وقع ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة فعله
وبعض العامة زعم انه انما فعلها بعد ان بدن وحمل اللحم فتوهم الجبلة ومنها دخوله من ثنية كذا وخروجه من ثنية كذا
ذلك لانه صادف طريقه اولانه سنة ويظهر الفايدة في استحبابه لكل داخل ومنها نزوله المحصب لما نفر في الاخير وتعريسه لما بلغ ذا الحليفة
وذا به بطريقة اجلد ورجوعه باخرى والصحيح حمل ذلك كله على الشرع اقول ويرجع الكلام فيه الى ما لم يعلم وجهه وسيجي
التفصيل والتحقيق ثم انه لا اشكال هنا فيما علم اختصاصه به ص كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم والزيادة على الاربع في
الدايم واما غيرهما فاما ان لا نعلم وجهه وقصده به من الوجوب او الندب او على انه غير فتردد فعله لنفسه بينها وبين المباح والحرام
ولو قلنا بصدوره عنهم لاستحالة صدور المحرم عنهم عندنا فهذه اقسام ثلثة وهذا كله اذا لم يكن فعله بيانا لمجمل وسيجي الكلام فيه
فاما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته مطلقا او يستحب مط او يباح او يجب التوقف فيه اقوال اقربها القول الثاني لان
البراءة عن الوجوب وعدم دليل قايم عليه كما ستعرف واحتمال الاباحة مقهور بالكثرية الراجح في افعالهم ولان ذلك مقتضى
الاحتياط لاحتمال الوجوب بل والندب ايضا فيستحب لان ذلك مقتضى عمومات ما دل على حسن التاسي بعد نفي دلالتها على الوجوب
واحتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة اقربها الايات الامرة باتباعه مثل قوله تع فاتبعوه وفيه ان المتابعة دائما

هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله لانه فعله فمن فعل ما فعله بقصد الندب بعنوان الوجوب ليس متابعا له اذ لا يكفي
التجوز في مادة الصيغة لا بقائها على حقيقتها يمكن العكس بارادة الطلب الراجح سيما والاول يستلزم للتخصيص ايضا جزما لعدم
الوجوب في كثير من الافعال بل في خصوص الخواص اجماعا مع انه اذا ابقى الاتباع على معناه الحقيقي وهو اتيان الغير على ما فعله
فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة صيغة الامر انما يتعلق بالقيد لا بالمقيد فلا مجاز اصلا ومنه يظهر الجواب
عن قوله ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ووجه الاستدلال بها انه جعل وجوب المتابعة معلقا على محبة الله التي هي واجبة اتفاقا
والجواب بان وجوب الشرط غير مستلزم للمشروط فهو فاسد لا يتأتى على الخلط بين معاني الشرط وجعلها عبارة عن الشرط الاصولي
ومثل قوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وتقديره من كان يرجو الله واليوم الاخر فله فيه
اسوة حسنة ولازمه بعكس النقيض ان من لم يكن له فيه اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله واليوم الاخر وهذا تهديد ووعيد على ترك التاسي وهو دليل
الوجوب ويظهر الجواب عنه مما تقدم فان التاسي هو متابعة الغير لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله لا بعنوان الوجوب مط والقدر
المعلوم الاسوة في مقام الجواب مما لا كراهة فيه لارجاعه العموم في امثال هذا المقام في العرف والعادة والجواب عن ساير الايات مثل قوله تع
الرسول وما اتيكم الرسول فخذوه فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج او نحو ذلك فان الطاعة موافقة الامر
نفعه في القول والمراد بالملاقي هو القول بالمتبادر سيما مع مقابلته قوله وما نهيكم عنه فانتهوا وغايته ما يدل عليه الاية الاخيرة لا جرم
سيما وهي في مقام توهم الحظر والنهي هو من الوجوب واما الاستدلال بالاحتياط ففيه مع انه لا يتم لاجل احتمال الحرمة لاحتمال كونه
من الخصايص اذ لا دليل على وجوبه بل انما يتم لو سلم فيما يثبت التكليف يقينا وتوقف براءة الذمة على العمل وهو اول الكلام وانت بعد
الاحاطة بجميع ما ذكرنا تقدر على استنباط دليل القائل بالاباحة والتوقف والجواب عنهما فالقائل بالاباحة يقول لتعارض
الاحتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع الى الاصل وهو الاباحة والمتوقف يتوقف ويظهر الجواب مما مر مضافا الى ان احتمال الحظر
من جهة كونه من الخصايص نادر لا يلتفت اليه فان الغالب هو موافقة النبي والائمة لامتهم وتابعيهم فالاصل هو المشاركة الا ما اخرجه
الدليل واما ما علم وجهه بمعنى انه يعلم انه واجب عليه او مندوب او غيره ولم يعلم انه من خصايصه فالاظهر لزوم اتباعه بمعنى ايقاعه
معه على الوجه الذي يفعله وذهب بعضهم الى ذلك في العبادات دون المناكحات والمعاملات واخر الى انكار ذلك كله لنا الادلة
المتقدمة للقائلين بالوجوب في المسئلة السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم وجهه كونه من الخصايص واما ما علم انه ليس
منها فلا اشكال فيه وضعف قول المنكر مطلقا فيه ايضا ظاهر وجوابه فيما يحتملها عدم الالتفات الى النادر سيما مع قيام الادلة على

حسن التاسي واما المفصل فلا دليل له يعتد به وقد يستدل على المختار رضا في الامر باجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى فعله كقبلة الصائم

لما رواه ام سلمة عن فعله ص والغسل بمجرد التقاء الختانين وان لم ينزل لما رواه عايشة عن فعله ص نظرا الى ان وجه الاول معلوم فلا

للاباحة وان الغسل من التقاء الختانين ظ في انه كان يفعله بعنوان الوجوب لانه ص كان يجعله غسل الجنابة ويترتب عليه احكام

الجنابة وجب جزما والظ ان الحكم في الترك هو الحكم في الفعل ومما يتفرع على هذا انه يثبت به ص في البناء على الاكثر عند الشك المعلوم انه

كان على سبيل الاستحباب ثم ان معرفة فعله ص اما ان يعرف بنصه بان هذا الذي فعله بعنوان الوجوب او يعلم انه كان امتثالا

لامر يدل على الوجوب مثل قوله تع اقم الصلوة الدال على الوجوب او امر يدل على مجرد الرخصة او امر ندبي والتمثيل لذلك بقوله فاذا حللتم

فاصطادوا وان يتوهم سهو لعموم الخطاب في او يعلم بانضمام القرائن كما اشرنا في قبلة الصائم والبناء على الاكثر او غير ذلك من

القرائن ومنها اصالة عدم الوجوب الدالة على الاباحة عليه اذا فقد الدليل على الوجوب والندب **قانون** اذا وقع الفعل بيانا للمجمل

فيتبعه في الوجه ويظهر حكمه مما سبق ثم انك قد عرفت في باب المجمل والمبين حكم كون الفعل بيانا واقسام ما يدل على بيانيته فاعلم ان

المعصوم ع اذا صدر منه فعل في مقام البيان فما علم مدخليته فيه من الحركات والسكنات وغيرهما فلا كلام فيه وما لم يعلم فان كان مما ينفك عنه

ولم يكن متلبسا به قبل الفعل فالظ دخله في البيان وما كان متلبسا به قبله كالستر في الصلوة بل مثل الطهارة لصلوة الميت لو كان

فعلها في حالة توضأ قبلها للصلوة اليومية فالظ عدم المدخلية الا ان يثبت بدليل من خارج وكذلك الكلام في عوارض ما مثل

التقصير والتطويل والسرعة والبطوء الغير المعتد بها عرفا فانه تفاوت القرائة بسبب طاقة اللسان ومثل تطويل الغسل في كل واحد

اعضاء الوضوء وتعجيله بحيث يتفاوت في الصدق العرفي غالبا لا يعتد بها لاقتضاء العرف ذلك وعدم انضباط ذلك تحت حد محدود

لا يتجاوز منه فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما الفاحش الخارج عن حد متعارف الاوساط فالظاهر اعتباره فيشكل الاكتفاء

بغسل كل واحد من اعضاء في ظرف ساعة مثلا واما ما يشك في دخوله في البيان وعدمه مثل التوالي بين الاعضاء في الوضوء بحيث

فرغ من عضو شرع في الاخر بلا فصل وكذلك غسل الوجه من الاعلى وكذلك اليد وكذلك المسح من الاعلى فان كل ذلك مما يشك في دخوله

الغسل العرفي للاعضاء يصدق مع الفصل وعلى اي وجه اتفق لكن اختيار هذا الفرد من الماهية من مما يشك في انه هل هو بمجرد الاتفاق

لانه فرد من ماهية الغسل او انه معتبر وكذلك الكلام فيما لو علم اشتماله المجمل على واجبات ومندوبات وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات

او المندوبات كالسورة في الصلوة ففيه الاشكال المتقدم في اوايل الكتاب من انه يكفي الاعتماد على الاصل ونفي الجزئية والوجوب

باصالة عدمها ام لا وقد بينا ان التحقيق امكان جريان الاصل في ماهية العبادات كنفي الاحكام الشرعية وانه لا فرق بينهما

فاعتبار المذكورات في الماهية موقوف على ثبوتها من دليل خارج ومما حققنا لك في القانون السابق يظهر لك الامر في امثال

المذكورات هو البناء على الاستحباب لدخوله في الفعل الذي لم يعلم وجهه وقد عرفت ان التحقيق فيها الاستحباب الحمل على التاسي ولا

واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من ان اشتغال الذمة بالمجمل يقيني وتحصيل البراءة اليقينية وجب فيحكم بالوجوب فقد عرفت في اول

الكتاب وان الاشتغال بازيد مما يقتضيه ظن المجتهد فيما يمكن تحصيل العلم به شخصه ثم ولا دليل على وجوب الاحتياط ومن ذلك يظهر

ان مقتضى ما ذكره الشهيد من حمل الافعال المترددة في كونها من افعال الجبلة والعادة او الشرع والعبادة على الشرع هو الحمل على الاستحباب

لا غير لعدم الدليل على ما فوقه **فائدة** تصرف المعصوم اما بالامامة كالجهاد والتصرف في بيت المال او بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين

بالبينة او اليمين او الاقرار او علمه او بالفتوى والتبليغ وتصرفاته في العبادات كلها من باب التبليغ وفي غيرها قد يشتبه بين القضاء

والفتوى كقوله ع لهند زوجة ابي سفيان خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف حين شكت اليه ص وقالت ان ابا سفيان رجل

شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فلو كان فتوى فيثبت منه جواز التقاص للمتسلط باذن الحاكم وغيره ولو كان قضاء فلا يجوز الا باذن الحاكم

بقضاء قاض قال الشهيد ره ولا ريب ان حمله على الافتاء اولى لان تصرفه ع بالتبليغ اغلب والحمل على الغالب اولى ان الثاني وقد يشتبه

بين التصرف بالامامة والفتوى كقوله ع من احيى ارضا ميتة فهي له فعلى الاول كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحياء الا باذن الامام وعلى

الثاني يجوز كما ذهب اليه بعض الاصحاب ويرد عليه ان التصرف بالتبليغ اغلب فلا بد من الحمل عليه كما ذكرنا ان فلا يشترط الاذن واجاب

عنه الشهيد بان اشتراطه يعلم من دليل خارج لا من هذا الدليل **قانون** الحق ان نبينا ص قبل البعثة كان متعبدا ولكن لا بشريعة من

قبله من الانبياء وقيل لم يكن متعبدا اصلا وقيل كان متعبدا بشريعة من قبله على اختلاف في هذا ابهم فقيل بشريعة نوح وقيل بابراهيم

وقيل بموسى وقيل بعيسى وقيل بكل الشرايع وقيل بالوقف لنا ان ضرورة ديننا يقتضي فضليته عن كل الانبياء وفيما ذكروه يلزم

تقديم المفضول وهو قبيح ولانه لو كان كذلك لكان اما بالوحي او بالتعلم من علمائهم والاول هو مع الرسالة والموافقة لا يقتضي التبعية

واما الثاني فلو ثبت لافتخر اهل الاديان بذلك ولو افتخروا به لشاع ولم يعاشر اهل الكتاب ولم ياخذ منهم شيئا والا لكان

نقض بنقله ولا من كتبهم لانه كان اميا لا يقرء ولا يكتب مع ما روي الخاصة والعامة انه ص قال كنت نبيا وآدم بين الماء والطين

وايضا كون عيسى في المهد نبيا ويحيى في الصبي دون نبينا الى اربعين سنة ينافي فضليته واما بطلان القول بعدم تعبده بشيء

فاوضح لاستلزامه كمال النقص وكونه ادون حالا من احاد الناس مع ما ورد مما يفعله من الاعمال والحج في الاخبار واما بعد البعثة

فالحق ايضا انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وتوافقه مع غيره في كثير منها ليس لنفس المتابعة واختلف الناس فيه ايضا

في بعضهم بما بعث شرع من قبله في الجملة مستدلاً بظاهر بعض الآيات لنا ما تقدم من الأدلة وان هو الا وحي يوحى وان شريعته كان
ناسخاً وكان ينتظر الوحي في كثير مسئلة ولا يتمسك بالاديان السابقة وانكاره على التورية برجم الزانية لاتمام الحجة على اليهود واظهار
علمه واما الآيات مثل قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم وبهداهم اقتده وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً فهي
محمولة على اصول العقايد والا فلم يجز النسخ سيما مع ملاحظة قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وكذا المراد بهدى
الجميع ما اتفق الجميع فيه وهو اصول العقايد والا فهديهم مختلفة ويظهر من ذلك الجواب عن ساير الآيات **فائدة** اذا ثبت بطريق
صحيح امر من الشرايع السابقة ولم يثبت نسخه في ديننا فهل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القران او في الاخبار المتواترة حكم
من الاحكام في شرع من الشرايع السابقة مثل قوله تعالى في شأن يحيى انه كان سيداً وحصوراً ونحو ذلك اختلف الاصوليين فيه على
والاقرب انه ان فهم انه تعالى او نبيه نقل ذلك على طريق المدح لهذه الامة ايضاً وبحيث يدل على حسنه مطلقاً فنعم والا فلا وربما
يقال ان عدم علم الناسخ كاف في استصحاب بقائه فهو حجة مطلقاً وهو مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتياً وهو تمام ومناف للقول
بالنسخ بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات وان كان يمكن ترجيحه للعبادات على الترجيح بالآية المتقدمة ومنها الحلف ليضربن
مثلاً امة شبه فضربه بالعثكال ونحوه لقوله تعالى خذ بيدك ضغثاً لايوب والضغث هو الشماريخ القائمة على الساق الواحد وهو
بالعثكال في التمهيد وهذا الحكم مروي عندنا في اليمين بشروط خاصة وفي الحدود لا مطلقاً ومنها الاحتجاج بقوله تعالى ولمن جاء به
حمل بعير وانا به زعيم على صحة كون عوض الجعالة مجهولاً ومنها الاحتجاج بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين على اشتراط
الاخلاص ان لم نضم اليها قوله تعالى وذلك دين القيمة فقد يقال القيمة بالثابتة التي لا تنسخ **قانون** تقرير المعصوم حجة
وهو ان يفعل بحضوره فعل او اطلع على فعل في عصره ولم ينكره فهو يدل على الجواز ان لم يمنعه مانع من خوف او تقية او يئس
عليه او معلومية عدم الفائدة في المنع ونحو ذلك من المصالح واصالة عدمه يكفي في المقام وكذا اذا اطلع ان المكلف اعتقد شيئاً
على خلاف الواقع والدليل على ذلك لزوم النهي عن المنكر سيما على المعصوم وان التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم
من السكوت الرضاء بفعله في المحقق في المعتبر واما ما يندر فلا حجة فيه لما روي ان بعض الصحابة قال كنا نجامع فنكسل على عهد رسول الله
فلا نغتسل لجواز ان يخفى فعل ذلك على النبي ص فلا يكون سكوته عنه دليلاً على جوازه لا يقال قول الصحابي كنا نفعل دليل على علم النبي
او اكثرهم فلا يخفى ذلك عن الرسول ص لانا نمنع اذ قد يخبر بذلك عن نفسه او عن جماعة يمكن ان يخفى حالهم على النبي ص **الفاظ** قيل ان
الحكم الذي حكم به المعصوم في الرؤيا حجة لما ورد من ان من راه فقد راه وان الشيطان لا يتمثل به ورد بانه فرع ان يعرفه

بصورته

فان الاعتقادات ليست باختيارية بل المقدور منها هو النظر الذي هو من مقدماتها وليس تحتمه واندراج النظر بمجرده في ترك مظنة
الضرر ودفع الضرر المظنون واجب عقلاً في الواجبات الشرعية ليسلم العقاب على تركه ليس باوضح من اندراج الظلم في المحرمات الشرعية ورد العقل
والدين في واجباته فهذا الحكم بارد بل ترجيح المرجوح ومنها الاخبار الدالة على انه لا يتعلق التكليف الا بعد بعث الرسول ليهلك من هلك
عن بينة ويحيى من حي عن بينة وعلى ان على الله بيان ما يصلح للناس وما يفسدهم وعلى انه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما
يفسدهم وعلى ان الله تعالى يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولاً وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلاة والصيام
الحديث ولا يخفى ضعف الاستدلال بها وظهور الجواب عنها بما قدمنا فان المراد من بعث الرسول ص هو التبليغ ولا معنى للتبليغ بعد ادراك
العقل مستقلاً فانه تحصيل الحاصل نعم هو لطف وتأييد وتأكيد كموعظة الواعظين في التكاليف السمعية التي صار كثير منها من ضروريات الدين
مع ان الحجة اعم من الشرع والتعليل يفيد انحصار الحجة في الشرع وهو لا يتم الا فيما لا يدركه العقل مستقلاً الدلالة لكنها مخصصة بالادلة المتقدمة
وبيان ما يصلح ويفسد لا ينحصر في بيان الرسول فقد بين الله تعالى كثيراً من المصالح والمفاسد بسبب خلق العقل وتعريف المصلح والمفسد يختص بالمعصوم
اذا لم يكن بحيث يدركه العقل فهو في غير ما يستقل به واما الرواية الاخيرة فهي على خلاف مطلب المورد ادل اذ الظاهر مما اتيهم وعرفهم ما ارشد
العقل اليه اذ المذكور في الخبر من اوامر الكتاب ونواهيه هو مثل الصلوة والصيام مما لا يستقل به العقل ولا دلالة في الخبر على ان المراد انه لا
يتم الا بمجموع الامرين من الاتيان والتعريف وارسال الرسل واما مثل قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فلا يدل على ان كل ما لم يرد
فيه نص فهو مباح وان ادرك العقل قبحه لما قد يتوهم بل المراد منه ما لا يدركه العقل فلا بد اما من تخصيص كلمة شيء او تعميم النهي بحيث
يشمل مناهي العقل وقد ذكر بعضهم في تقريب الاستدلال به وجهين الاول ان الرواية من باب الخبر الآتي ومعناه ان كل شيء لم يرد
من الشارع منع عنه ولم يصل الينا فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان كان محظوراً عند العقل سابقاً واما المنع ادراك العقل العلة المقتضية لحكم
الشرع فيبنى على اصالة البرائة حتى يصل النهي فدل الخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعاً بالعقل لحسنه او قبحه وثانيهما انه
انشاء للحكم ما لم يرد فيه نهي ومعناه ان حكم كل ما لم يرد فيه نهي هو الاباحة وان ادرك العقل قبحه وان خير بان المعنى الاول انشاء
للحكم فان المنع عن الحكم بالمنع الشرعي وانه حرام شرعي مثلاً اذا صدر عن الامام فلا يريد به بيان الاصطلاح وانه لا يجوز اطلاق الحرام الشرعي
عليه في الاصطلاح بل وظيفته بيان الحكم وحاصله ان ذلك ليس بحرام شرعي فاذا لم يكن حراماً فهو مباح فيرجع المعنى الثاني فان قلت المراد
من المعنى الاول بيان ان الحكم الظاهري للمكلف هو الاباحة نظراً الى اصل البرائة حتى يصل النهي لا ان الحكم الاباحة في نفس الامر والمراد من
المعنى الثاني بيان ان حكم ما لم يصل حكمه هو الاباحة لنفس الامرية مطلقاً قلت لا يصح حمل المعنى الثاني على الاباحة الواقعية لانه لا يصح

حجة مغنية بغاية ويدفعه كلمة حتى وان اريد ان المكلف لا بد ان يجزم على هذا حتى يظهر له خلافه فهذا يرجع الى ان الحكم الظاهرى فى ربع
الى الاول وليس معنى آخر فالتحقيق ان المعتبر فى الدلالة هو الظاهر لا الباطن وقوله مطلق ساوق لقوله مباح ولما كان العقل يحكم بقبح
اباحة القبيح فما يدركه عقولنا انه قبيح لا يجوز ان يبيحه الشارع ويرخص فيه كما حققنا سابقا ومنع ادراك العقل لعلة القبيح فقد عرفت فساده
وان كلا من على فرض ادراكه فتحقق الحديث بما لا يدركه العقول او نعم التنزل فان قلت ان اطلاق الرخصة فيما لا يدركه العقول ينافى
وجوب الرخصة فى القبيح فى الجملة اذ القبيح النفس الامرى قبيح فى نفس الامر وله خاصية ذاتية توجب تاثيرا كالسم ولا ريب فى حجية ما لم يرد
فيه نهى ولم يصل الى المكلف بعد قبايح فكيف يحكم الشرع بالرخصة فى جميعه قلت بعد ما قدمنا لك فى مبحث الاخبار فى مقام بيان ان الخطاب
المقصود عن المخاطبين بما يفهمون بظاهره وان لم يكن موافقا للواقع لا يبقى لك مجال لهذا البحث فراجع ثمه وما يوافى هذا الخبر من رخصة تناول
ما فيه حرام وحلال حتى يعرف الحرام بعينه وترخيصه اخذ اللحوم والجلود من سوق المسلمين وترخيصه اكل طعام اهل الكتاب من غير اللحوم ونحو ذلك
فى غاية الكثرة والجواب عن الكل واحد فان الحسن والقبح قد يكونان بالوجوه والاعتبارات وتاثير الاشياء تابع لتلك الوجوه مثل تفاوت الاشخاص والازمنة
والامكنة وحالى العلم والجهل وغيرهما وقد يتدارك تاثير السمية بترياق الاتيان من باب التسليم والانقياد والاعتقاد بحكم الله الظاهرى وما رواه ان
اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف يعنى ان انضمام التكليف الشرعى بالتكليف العقلى بمعنى توارد هما معا لطف فكان مطلق
التكليف لطف فيما يستقل به العقل والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيه اولا نسلم
وجوب اللطف لكنى وجوب كل لطف ثم اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة الشرعية فى المندوبات العقلية لطف ايضا او نقول
العقلية وقد يكتفى فى اللطف بالتكليف بشىء لا يستقل به العقل لا بنفس التكليف العقلى كما يشير اليه قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ونحو
كل الالطاف اذا لم يثبت فان اراد من قوله ان العقاب بدون اللطف قبيح فمجرد مع عدم شىء من الالطاف فمسلم ولكن اللطف لا ينحصر
فى ان التكليف فى تواردهم مع التكليف العقلى وانما المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية بدون ذلك ثم اذ البلاء والمرض والموت وامثال
ذلك وكذلك ساير التكليفات السمعية كلها لطف مع انا نقول ان بعث الانبياء ونصب الاوصياء وانزال الكتب من الالطاف البالغة
ذلك فامر الشرع بمتابعة العقل ووروده الكتاب بذلك كاف فى التقريب والتبعيد ولا حاجة الى الحكم الخاص كما لا يوافق مدركات العقل
فلا يجوز العقاب الى آخره ان اراد عدم نفى اصلا فمع فرض تسليم اصل المسئلة نسلمه ولكن النص على لزوم مطلق متابعة العقل موجود وان
اراد عدم نص خاص يرد على ما يستقل به العقل فلزومه ممنوع وكذا عدم جواز العقاب ح ثم ثم اعلم ان ما ذكرنا من حكم ما يستقل بادراكه
العقل وانه دليل الشرع انما كان مبنيا على القول بان العقل يدرك الحسن والقبح كما هو مذهب المعتزلة والعدلية واكثر العقلاء

فى اليقظة حتى يصدق عليه انه راه فلا يتم الاطلاق وصحيحة بمورد انه راى احد رسول الله صلى الله عليه وآله فى المنام فى زمان مولانا الرضا عليه السلام فى جهة
رسول الله من راه فقد راه ومن المعلوم ان الرائى لم يره صلى الله عليه وآله ويدفعه ان كثيرا ما نرى فى المنام صورتهم ويظهر فى اليقظة انه كان على الامانى
نراه بصورته الظاهرة بجلالة كما فى حكاية رؤيا المفيد رحمه الله حيث راى فى المنام فاطمة الزهراء عليها السلام والحسنين معها قالت له فى المنام يا شيخ
علمهما الفقه فانتبه فى يومه والدة السيد بن المرتضى والرضا بهما وقالت يا شيخ علمهما الفقه وكيف كان فالاعتماد مشكل سيما اذا خالف
الاحكام الواصلة الينا مع ان ترك الاعتماد مطلقا حتى فيما لو لم تخالف شيئا ايضا مشكل سيما اذا حصل الظن بصحته وخصوصا لمن كان غلب
رؤياه صادقة سيما بملاحظة ما رواه الكلينى فى الحسن لابراهيم بن هاشم عن هشام بن سالم عن ابى عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول راى
المؤمن ورؤياه فى آخر الزمان على سبعين جزء من اجزاء النبوة وفى الصحيح عن معمر بن خلاد عن الرضا عليه السلام قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان اذا
اصبح قال لاصحابه هل من مبشرات يعنى به الرؤيا وفى معناها روايات اخر **المقصد الرابع فى الادلة العقلية** والمراد بالدليل العقلى
هو حكم عقلى يتوصل به الى الحكم الشرعى وينتقل من العلم بالحكم العقلى الى العلم بالحكم الشرعى وهو اقسام بذكر فى طى قوانين منها ما يحكم به العقل
بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات **قانون** معنى كون ما يستقل به العقل وينفرد به كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة
الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك دليل حكم الشرع انه كما تبين عندنا معاشر الامامية ووافقنا اكثر العقلاء من ارباب الديانات
وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة بل بالضرورة الوجدانية التى لا يعارضها شبهة
ودريته ان العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى ان بعض الافعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح وبعضها بحيث يستحق فاعله
لذلك الذم وان لم يظهر من الشرع خطاب فيه ويظهر عنده هذا الحسن والقبح فى الموارد المختلفة على مراتبها المترتبة فيها بحسب نفس الامر فقد
يدرك فى شىء حسنا لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الاتيان به وفى بعضها قبحا يحكم بلزوم تركه وقد يجوز الترك فى بعضها والفعل فى
بعضها وهكذا فكذلك من الواضح انه يدرك ان بعض هذه الافعال مما لا يرضى الله تعالى بتركه ويريده من عباده بعنوان اللزوم
وبعضها مما لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم وانها مما يستحق بها عن الله المجازات ان خيرا فخير وان شرا فشر ولا
ذلك انه طلب منا الفعل والترك بلسان العقل فكما ان الرسول الظاهر يبين احكام الله تعالى ومأموراته ومنهياته فكذلك العقل
يبين بعضها فحكم عقله بوجوب المبدأ الحكيم القادر العدل الصانع للعالم يحكم بانه لا يجوز للعبد القوى بسبب ظلمه على العبد الضعيف العقاب
وكذلك الوديعة الذى ائتمنه عبد من عباده سيما اذا كان ذلك العبد محتاجا غاية الاحتياج بسبب تركه ردها اليه ويجوز العبد القوى الرفيع
برافته على عبد الضعيف العاجز المحتاج بالثواب فلو لم يكن نهينا عن الظلم وامرنا برد الوديعة ولم يكن الظلم وترك الرد على قبله

لما حكم العقل بمؤاخذة الله وعقابه فان القبح الذاتي يكفي فيه محض استحقاق الذم فيثبت من ذلك ان الظلم حرام شرعاً وورد ايضاً
شرعاً وما قد يتوهمه بعض المتأخرين تبعاً لبعض العامة من ان حكم العقل هو محض استحقاق المدح والذم لا ترتب الثواب والعقاب ايضاً
هو لازم حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلي على الحكم الشرعي فهو مبتني على الغفلة عن مراد القوم من الحكم العقلي وحسبانا ان حكم العقل انما هو الذي
ذكروه في مبحث ادراك العقل الحسن والقبح قبالا للاشاعرة المنكرين لذلك وقد عرفت ان العقل يحكم على ازيد من ذلك ايضاً كما هو
المستفاد من الاخبار الواردة في العقل والجهل ايضاً بعد ذلك وانه مما به يثاب وبه يعاقب وانه ما اكتسب به الجنان وغير ذلك مع
انه يمكن ان يقال بعد ما ثبت ان لله في كل امر من الامور حكماً من الله بالضرورة والاخبار وثبت من الاخبار انها موجودة عند المعصومين
وان لم يصل الينا كلها ان كل ما يدركه العقل قبحه فلا بد ان يكون من جملة ما نهى الله عنه وما يدرك حسنه لا بد ان يكون مما امر به فاذا استقل
بادراك الحسن والقبح بلا تامل في توقيفه على شرط او زمان او مكان او مع تقييده بشيء من المذكورات فيحكم بان الشرع ايضاً حكم به
كذلك لانه تعالى لا يامر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن بل انه يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وقد يقال ان الثواب والعقاب انما هو
على الطاعة والمخالفة لا غير والاطاعة والمخالفة لا تتحقق الا بموافقة الامر والنهي من الكتاب والسنة ومخالفتهما وحيث لا امر
ولا خطاب فلا ثواب ولا عقاب وفيه انه يكفي في تحقق الاطاعة والمخالفة موافقة الامر والخطاب اللفظي ومخالفته وعدم بلوغ الدليل
موافقة طلب الشارع ومخالفته وان كان ذلك الطلب بلسان العقل فنظير ذلك ان الله تعالى اذا كلف نبيه بواسطة الالهام من دون
وحي من جبرئيل واتيان الكلام وامتثله فيحق انه اطاع الله جزماً فالعقل فيما نحن فيه نظير الالهام فيه صح والعقل بان العقل ان من
من الادلة ان ما يجوز اتباعه ويجب متابعته هو ما حصل القطع به او الظن من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيره فالكلام
الدليل العقلي مثل الكلام في جواز العمل بالرؤيا اذا رأى احد احداً من المعصومين وحكم بحكم ولا دليل على جواز العمل بهذا الحكم
ظاهر ان من ادعى حكم العقل بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم يدعي القطع بان الله تعالى خاطبه بذلك بلسان العقل فكيف يجوز
بالظن بخطابه تعالى وتكليفه ولا يجوز العمل مع اليقين به فان كان ولا بد من المناقشة فليكتف في منع حصول هذا القطع من جهة
وانه لا يحصل ذلك وانت خبير بان دعوى ذلك بعيد عن السداد ولا يرد هذا على من ادعى ذلك اذ لم يدل دليل على امتناعه
لم يسلم البرهان على وقوعه فان ادعاه مدع فكيف يكذبه نعم لا يمنع تفاوت الافهام في ذلك وندرة المواضع التي يستقل
بادراك الحكم وذلك لا يوجب نفي الحكم راساً ولا يرد نقضاً على من جزم بذلك فان كل مجتهد مكلف بمؤدى فهمه قطعياً كان
او ظنياً ومعذور في خطائه ثم ان معنى قولهم ان العقل والشرع متطابقان ان كلما حكم به الشرع فقد حكم به العقل

والعكس ان كلما حكم

حكم فيه الشرع بحكم لو اطلع العقل على الوجه الذي صار سبباً لتعيين الحكم الخاص في ذلك الشيء لحكم العقل موافقاً له وذلك لان الحكيم العدل
الذي لا يفعل القبيح ولا يصدر عنه القبيح وترجيح المرجوح قبيح والترجيح بلا مرجح محال فتعيين الوجوب مثلاً للصلوة والزكوة وتعيين الحرمة للخمر
والخنزير انما كان لجهة مرجحة لذلك من حسن او قبح ذاتي او بحسب زمان او مكان او شخص وتلك الجهة علة تامة لاختيار ذلك الحكم المعين
او مع ملاحظة قيد من زمان او مكان او غيرهما فلو فرض اطلاع عقلنا على تلك العلة على ما هي عليه لحكم فيه مثل ما حكم به الشارع ومما
انه قد لا يكون في اصل الفعل رجحان لكنه تعالى يامر به امتحاناً للعبد فهذا لا ينافي ما ذكرنا اذ نفس الابتلاء ايضاً مصلحة وان لم يكن في نفس الامر
مصلحة مع انه قد يكون المراد بالامر نفس الامتحان مثل حكاية ابراهيم فالمصلحة انما هي في الامتحان لا في الذبح مع ان الابتلاء امر مفروض
الامتحان ايضاً دون امر آخر جهة مقتضية ومصلحة معينة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح في اختيار ذلك الامر للامتحان وعدم ادراك
لا يدل على عدمها وبالجملة العقل تابع لما افاده الشرع فاذا اطلع على طلب الفعل من حيث هو هذا الفعل يحكم بحسن طلبه كذلك واذا اطلع على
طلبه من حيث الامتحان فيحكم بحسن طلبه من حيث الامتحان وهكذا واما العكس اعني كلما حكم به العقل فقد حكم به الشرع فيتصور له تقريران احدهما
ان ما حكم العقل بحسنه وقبحه بعنوان لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك او بالعكس او غيرهما من الاحكام فيحكم الشرع به بمعنى ان العقل يدرك
على انه مطلوب الشارع ومراده ونحن مكلفون بفعله او مبغوضه ومكروهه ونحن مكلفون بتركه ومثابون على الاول ومعاقبون على الاخر وثانيهما
ان ما حكم به العقل بانه مراد الله تعالى ومطلوب ومراد منا فعله او تركه بعنوان الالزام او غيره فهو موافق لما صدر عن الله تعالى من الاحكام
مخزون عند اهله من المعصومين وذلك مبني على الاعتقاد بان حكم كل شيء ورد عن الله تعالى على النبي صلى الله عليه وبلغه الى الائمة وبقي الاحكام بعضها مخزون
عند اهله لاجل مصلحة يرونها فذلك الحكم العقلي كاشف عن ان ما هو مخزون من الحكم عند اهله في شأن هذا الذي ادركه العقل حكمه هو ما حكم به
العقل من الاحكام والاظهر هو التقرير الاول وبالجملة لا وجه لما مر من الاشكال في كون دليل العقل بهذا المعنى مثبتاً للحكم الشرعي ومتفق
عليه عند اصحابنا فانهم يصرحون في الكتب الاصولية والفقهية ان من ادلة احكام الشرع هو العقل ثم يذكرون في اقسام الادلة العقلية
ما يستقل به العقل كقضاء الدين ورد الوديعة والظلم وبادر من ذلك قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله تعالى وتفسيرهم
اللطف بما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا من اللطف ارسال الرسل وانزال الكتب وليس معنى ذلك الا ان العقل يدرك
الاحكام الشرعية من ان الله تعالى يريد منهم العدل ورد الامانة وينهاهم عن الظلم والفساد وان الصدق والتواضع والسخاء والعفو حسن و
الكذب والكبر والبخل والنفاق قبيح وامثال ذلك فان اللطف انما هو لتنبيه العقل بالنقل حتى يحصل به البيان ويثبت به الحجة وقد اورد
على هذا القسم من الادلة العقلية وجوه من الاعتراض سخيفة لا يليق كثير منها بالذكر اعرضنا عنها واقربها امور احدها قوله تعالى

وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانها تدل على نفي التعذيب الا بعد الرسول وتبليغه فلا يكون ما حكم العقل بوجوبه او حرمته واجبا
شرعيا او حراما شرعيا بل هو اباحة شرعية ورد بان الواجب ما يستحق تاركه العقاب والحرام ما يستحق فاعله العقاب والملازمة بين
الاستحقاق وفعلية الجزاء واعترض عليه بان الواجب الشرعي مثلا ما يجوز المكلف العقاب على تركه ومع الجزم بعدمه لاخباره تعالى
بذلك فلا تجويز فلا وجوب وفيه لكن هذا مناقشة في الاصطلاح واعترض ايضا بان الواجب الشرعي مثلا ما اوجب فعله الثواب من حيث
هو اطاعة وتركه العقاب من حيث هو مخالفة واخباره تعالى بنفي التعذيب اباحة للفعل فلا الطاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة
وقد ظهر دفعه مما مر من ان العقل يحكم بان الله تعالى امرنا بالفعل ونهينا فيحصل الاطاعة والمخالفة والكفران في موافقة الخطاب اللفظي
ومخالفته ولا دلالة لنفي التعذيب على الاباحة فيه منع ظ وعلى القول بكون جميع الاحكام مخزونا عند اهله وانه تعالى من ادراك العقل
الامر المرجو عند اهله صدق الاطاعة والمخالفة ظ فيصدق بعث الرسول ح وحصول التبليغ منه في هذا الحكم ايضا فيثبت الحكم
الشرعي بالعقل ويثبت الحكم بالثواب والعقاب وما قيل في دفعه من ان المراد ببعث الرسول هو بعثه بالبيان التفصيلي لا سيما هذا
البيان الذي يبين العقل تفصيله والظهر بانه من حكم العقل فهو بعيد جدا الا ترى انا نثبت كثيرا من احكام الله تعالى بالاجماع
مع انك لا تقول بان هذا ليس بتبليغ تفصيلي فان اتفاق العقلاء كاشف عن راي المعصوم ع وحكمه المعلوم اجمالا قبل العلم
بالاجماع تفصيلا وليس بكاشف عن قوله التفصيلي وما استخراج العقل للحكم الا كاستخراج اتفاق العلماء له فالتحقيق في الجواب عن الآية
انها من قبيل قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يكلف الله نفسا الا ما آتيها ولا تكليف الا بعد البيان ونحو ذلك
ولما كان غالب التكاليف الشرعية مما لا يستقل به العقل اكتفى في الآية بذكر الرسول ظ فالمراد حقيقة انه تعالى لا يعلم وما كنا معذبين حتى نتم
الحجة ولا ريب انه مع ادراك العقل الحجة تمام او نقول ان الرسول اعم من الرسول الباطن كما ورد ان لله تعالى حجتين حجة في الباطن و
العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول مع ان الآية ظاهرة في الكلام فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم العقل فيما يستقل به ولو تنزلنا
في ادراك العقل بالاستقلال فانما هو الكلام في الصغرى وكلامنا انما هو على فرضه والمفروض ان من استقلاله في بعض الامور وكل
مجتهد مكلف بمقتضى فهمه فاذا جزم بشيء فهو المتبع فاذا ظهر بعد ذلك خطائه فهو معذور كما هو معذور في خطائه في … استقلاله
في بعض الامور بديهي لا يقبل التشكيك ومنعه مكابرة ولقد غرب بعضهم حيث سلم ذلك في المعارف والعقايد لما دل … الآيات
الدالة على تعذيب عبدة الاوثان فانها تشمل من في الفترة ايضا بخلاف الاعمال وهو مع انه معارض بالاطلاقات الدالة على …
واللعنة على الظلم والكذب وغيرهما فيه ان مآل التعذيب على عبادة الاوثان مثلا يرجع الى التعذيب على الاعمال فان الاعتقاد

عقلا من حيث كونها مجهولة بالاستقلال وان لم يكن العقل مستقلا بادراك احكامها مع قطع النظر عن الحاجة ولعل ذلك صدر من الغفلة عن …
اليها وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يورد وهو ان الاشكال من لزوم تشبيع الاحكام لزيادة الاباحة الظاهرية والحظر الظاهري على الاحكام الخمسة
اذ ادلة القائلين بهما لا يفيد الا الاباحة والحظر ما لم يظهر مفسدة او رخصة فانه لا يمكن نفي الاحتمال العقلي رأسا سيما مع ملاحظة ما ورد في
الشرع من تحريم بعض المنافع انما اعني المضرة كالغناء وشرب الفقاع الغير المسكر ونحوهما فربما يكون في شيء مصلحة ذاتية لا يدركها العقل
يكشف عنها الشرع اذ ذلك اشكال سار في جميع الاحكام ولا اختصاص له بما نحن فيه بل بجميع المطالب المستدل عليها بالمبيح والحاظر لا يريد
اثبات الاباحة والحظر الظاهري بل يريد ان الحظر والاباحة لنفس الامر بين كما هو دليلهما نعم قد يتضح الاشكال اذا استدل على هذا
المطلب بمثل قولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ويمكن ان يقال فيه ايضا انه مباح لمن لم يطلع على النهي في نفس الامر وحرام على من اطلع
في نفس الامر لا انه لغير المطلع مباح ظاهرا وحرام واقعا ونظير ذلك ما قيل في اوجب المشي وطلب القبلة الى الواجد للشرط والفاقد كما حققناه مرارا
ثم قد ظهر لك ان الاقوال في المسألة اربعة الاباحة وهو مذهب الاكثرين من اصحابنا والمعتزلة البصرية والحظر وهو مذهب بعض اصحابنا
والمعتزلة البغدادية والوقف وهو مذهب المفيد من اصحابنا وبعض العامة وذهب بعض الاشاعرة الى انه لا حكم لها والمراد بالوقف ان لها
ان هناك احكاما ولم نعلم انه اباحة او تحريم والفرق بين المتوقف والحاظر انه يجزم بالحرمة فيكف عنه لاجل الحرمة والمتوقف يكف خوفا
عن الوقوع في الحرام بقي الكلام في معنى قبل الشرع والمراد به قبل وصول الشرع اليه سواء كان في زمان الفترة او في وقت اضطرار المكلف نفعا
بسبب حبس او مانع او نحو ذلك ولا ينافي ذلك عدم خلو زمان من الازمنة عن نبي او وصي او حافظ للشرع يعني على اصولنا ولا ما ورد ان جميع
الاحكام صدر عن نبيه وهو مخزون عند اهله فان من المعاني المحسوس ان ذلك ليس بحيث يمكن وصوله الى احد من المكلفين مع ان بيان
الاحكام تدريجي نعم بعد ما ورد الاحكام الشرعية وظهر لنا حرمة بعض الاشياء الذي لم يدرك عقولنا حرمتها ووجوب بعض آخر كذلك فلا يجوز
الاعتماد على ذلك الاصل حتى يقع التتبع التام كما في كل ما لا نص فيه فانه لا يجوز التمسك باصل البراءة او الاحتياط بعد الظن بعدم
المعارض كما يجيء ثم ان القول بان كل ما فيه منفعة خالية عن المضرة قبل ورود الشرع مما يستقل بحكمه العقل على القول بالاباحة
والحظر انما يتم ان لو قلنا بان الدليل على ذلك يفيد القطع كما في قبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان لعدم الدليل على كون غير المقطوع
دليلا للشرع بالخصوص ودعوى قطعيته من حيث عدم كون التصرف في ملك الغير مانعا وان كان يمكن لكن دعوى عدم مضرة مفقود
اخرى محتملة فيه بعنوان القطع فيما يتعلق اليوم بعد ثبوت الشرع وبعث النبي ص ونصب الاوصياء من ثمرات هذه المسألة مشكلة اذ
المفروض ان كثيرا مما يشتمل على المنفعة الخالية عن المضرة في عقولنا قد نهي عنه الشارع وذلك كاشف عن قبح واقعي يحتمل فيما لم نقف فيه

على نهران يكون مثل ذلك وعدمه مظنون لا مقطوع به فالاعتماد اذن اما باستصحاب الاباحة الثابتة على بعث النبي ووروده في جملة
او باستصحاب عدم ورود النهي بذلك او بالظن الحاصل بملاحظة ما فيه من منفعة خالية عن مضرة لا مؤاخذة عليه فيه فكيف كان فالحكم بالاباحة
في مثل ذلك في امثال زماننا من الظنيات والدليل عليه ظني فكيف يبقى انه مما يستقل بحكمه العقل بعنوان القطع نعم يمكن ان يبقى ان الحكم
العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بعنوان القطع لانسداد باب العلم وانحصاره في الظن وذلك من جزئياته فمن هذه الجهة يصير من جملة
ما يستقل به العقل ومن ذلك ظهر ان ما بقي ان التكلم في هذا القسم من الادلة العقلية قليل الجدوى لعدم انفكاك ما استقل به العقل عن الدليل الشرعي
عليه كما لا يخلو في قبح الظلم وحسن العدل ووجوب رد الوديعة وغير ذلك لا وجه له فان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل
واي فائدة اعظم من ذلك ولا ريب ان الدليل المتمسك فيه هو دليل العقل اذ ما يستفاد من الشرع في هذا الباب لا يفيد الا ظنا والتمسك
بدون دليل قاطع لا وجه له وهذا هو الوجه في جعل الظن المستفاد من الاستصحاب وغيره ايضا من الادلة العقلية وبعد ملاحظة هذا المعنى
واندراج المذكورات في افراد ظن المجتهد فيعاضده الادلة الشرعية ايضا من الايات والاخبار في اصل الاباحة والاستصحاب وغيرهما كما ستعرف
البها في مواضعها انشاء الله هذا ولكن اثبات حجية ظن المجتهد لا دخل له في الادلة الشرعية التي هي المناط لاستفادة الاحكام الفرعية وهي
الموضوع لعلم اصول الفقه والمرجع في مسائل الفقه بل هو اشبه بالمسائل الكلامية كما سنشير اليه في مباحث الاجتهاد دون التقليد نعم
يمكن ان يبقى ظن المجتهد بالمسائل الفقهية كما قد يحصل من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة فقد يحصل من الادلة العقلية واذا حصل الظن
له فيحصل الظن بالضرر بمخالفته فيلزم اتباعه ومن ذلك يظهر الكلام في الاستصحاب وغيره ايضا في صدر الكلام في هذا المقام الا ان لعدم
العقل اما حكم العقل بعنوان القطع على وجوب الشيء عقلا كرد الوديعة او حرمته كذلك كالظلم او استحبابه كذلك كالاحسان وحكمه
ومن جملتها حكمه بالاباحة في المنافع الخالية عن المضرة قبل ورود الشرع على القول به او حكمه بعنوان الظن مثل ان العقل يحكم حكما
رجحانيا ببقاء ما كان على ما كان عند عروض الشك في زواله وبان ما ثبت يدوم الى ان يحصل الرافع فاذا ظن بقاء الحرمة السابقة
او الوجوب الثابت بسبب حصولها في الآن الثابت فيحصل الظن بمخالفة الى اليقين الثابت بيقين وكذلك بعد ملاحظة الاقرع الفرد
المظنون ... بمتابعة الى اليقين الثابت بيقين واجبة فهذا هو المائز بين الادلة التي يفيد الظن للمجتهد اذ بعضها يفيد الظن
من جهة انه كلام الشارع وبعضها يفيد الظن من جهة حكم العقل ولو كان حكما ظنيا ومن هذا يظهر الكلام في الحكم بالاباحة ما لم يبلغنا
المنع عنه بعد ظهور الشرع ايضا لعدم الظن من جهة العقل فالعقل اما يحكم في الموضوعات اي خصوص كل فرد قطعا كالعدل والظلم
مطعم وشم الورد وأكل الفاكهة قبل ورود الشرع ايضا واما من جهة عموم حكمه بقبح تكليف ما لا يطاق ويندرج تحته نفي

نفي وجوب الوضوء على من فقد الماء والقيام على من لم يقدر عليه وكذا الحكم على مقتضى الحكم للنفس الامر فيما لا نص فيه ولم يدرك حكمه العقل فحكم بعدم
الوجوب وعدم الحرمة اذا لم يثبت الحكم بنقل او عقل قاطع وهذا هو الاصل المعبر عنه بالبرائة الاصلية بل وكذلك حكمه الظاهري كما سنبينه
وهو ما تنازع فيه الفريقان في الاباحة والحظر والتوقف كما سنحرره في اصل البرائة والظاهر ان العقل ايضا يحكم برفع التكليف عنه واما من جهة
عموم حكمه بان ما ثبت في المظنون بقائه واذا كان ما ثبت ثبوته كيفما من عقل او حس او شرع ثم يجب العمل عليه ... الا ان ...
الغير المظنون وجب هذا هو ايضا مما ثبت بالعقل القاطع وهذا هو المسمى بذلك الامر في المسمى بالاباحة فيما يدرك العقل ...
فان المظنون ... ارتفاع المنع والوجوب يثبت الاباحة بمثل ما ثبت فيما لا نص فيه ولم يحكم العقل فيه بشيء فهذا حاصل الكلام في مباحث
الادلة العقلية ومعنى تعيين حال العقل واما غير هذه الثلثة المذكورة مما ذكروه مثل ان عدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل عند عدم
الدليل على الاكثر وغيرهما فيرجع اليها كما سيظهر في المباحث الآتية **فائدة** من جملة الادلة العقلية اصالة البرائة وربما يقال لها اصالة
النفي والاصل يطلق في مصطلحهم على معان كثيرة مرجعها الى اربعة الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح وهو هيهنا قابل لثلثة منها الاول
استصحاب البرائة الثابتة في حال الصغر او الجنون او حالة علم فيها عدم اشتغال الذمة بشيء مثل البرائة عن المهر قبل النكاح وعن الدين
قبل زمان ادعاء المطالبة في ذلك الزمان واجراء حكم هذه الحالة في الآن الذي شك فيه باشتغال الذمة وهذا الاطلاق انما يناسب
بالنسبة الى ما شك في تحريمه او وجوبه لان اشتغال الذمة لا يكون الا بالتكليف والتكليف منحصر فيهما فالتمسك باصل البرائة بهذا المعنى
انما يصح في مقابل دعوى الحرمة او الوجوب والثاني ان القاعدة المستفادة من العقل والنقل ان لا تكليف الا بعد البيان او وصوله اليه
بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه والثالث ان الراجح عند العقل برائة
الذمة ان جعل الراجح من معاني الاصل اعم من المتيقن والمظنون لكن الاصوليين جعلوا الكل واحدا من المعنيين الاولين جعل
برائة ودليلا على حدة واصالة البرائة دليلا ثالثا فالاول هو ما يسمونه باستصحاب النفي باستصحاب حال العقل وتحرير الكلام فيه
والثاني هو الاصل المتفق عليه المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم فيحصل اصل البرائة قسما عليحدة مستقلا نعم هو نوع
خاص من هذا الاصل كما ان الاصل الآخر المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد الامر بينه وبين الاقل نوع من اصل البرائة
وذلك لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البرائة مختص بقسمين منها ويظهر الفرق بينهما ايضا بان
ذلك الاصل ناظر الى اثبات الاحكام الشرعية ونفيها للموضوعات الكلية من حيث انها احكام شرعية وهو ناظر الى التعلق
بخصوص ذمة احاد المكلفين وايضا ان نفي البرائة الثابتة لا يمكن ان يصير من الادلة الشرعية بمعنى ان يثبت حكما شرعيا بسبب

عدم الوجوب وعدم الحرمة من جهتها الى الشرع فيتحقق حكم الله في المتنازع فيه بعد نفي الحرمة مثلاً في الواقع اذ ظننا اذ غاية الامر عدم
حكم الله بالحرمة مثلاً اما نفيه فلا نعم يمكن اثبات الحكم من جهة القاعدة المذكورة والاصل فيها لزوم تكليف ما لا يطاق وهو مما يصح ان
يجعل مناطاً للحكم الشرعي كما مر في المبحث الاول وتوافق مقتضى هذه القاعدة من نفي التحريم او الوجوب مثلاً لنفي الاصل البرائة لا يقتضي ان
يكون ناشياً من البرائة بل انما هو من باب التوافق اتفاقاً وربما قيل ان عند التحقيق حال استصحاب النفي بل الاثبات في موضع طرئت فيه
حالة لم يعلم شمول الحكم الاول لها ايضاً انها ليست امارة على شيء ولا يجيء بها حكم بل يكون منها اعتقاد لزوم العمل على طبقها ان
حكم الله الواقعي هو عدم رفع ما ثبت بها اولاً وفيه نظر اذ غاية الامر ان الاستصحاب لا يدل على عدم الحكم من الشرع بلا
لكنه يعلم منه حكمه ببقاء ما كان وهذا ايضاً حكم منه في الآن الثاني ثبت اما من جهة الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول او من جهة
الاخبار الصحيحة مع ان مقتضى تلك الاخبار نفي الغير ايضاً فلاحظها وكيف كان فاصل البرائة بالمعنيين الذين ذكرناهما
يمكن جعله موضوعاً للمسئلة الرابحي على صدد بيانها والحق انه بالمعنيين حجة شرعية ومقتضاه نفي التكليف ورفع الحكم المشكوك فيه عن
اكثر العلماء وذهب جماعة الى التوقف ولزوم الاحتياط ثم ان الاستدلال باصل البرائة اما فيما يستقل العقل بالحكم بالاباحة قبل ورود الشرع
كشم الورد واكل الفاكهة اولاً والثاني اما ورد فيه نص متعارض او لم يرد فيه نص حتى فالاباحة في القسم الاول انما ثبت بالعقل
التمسك باصل البرائة بنفي منع الله ما لم يثبت المنع بدليل يقطع العذر اذ قد بين فيما سبق ان حكم العقل بالاباحة لا يتم الا ان يكون في ذلك
مفسدة كما انه لا يخطر الاعيان الشرعية وان حكمي ذلك لا يضر فلا بد من بدعية من اثباته فالتمسك باصل البرائة حقيقة انما هو لاجل نفي ذلك
الاباحة العقلية واما ما لا يستقل العقل بالحكم بالاباحة كالتكفير حال الصلاة مثلاً وعدم وضع الانف على الارض حال السجود فاصل البرائة ينفي الحرمة
لو لم يجب بالنص عليها والوجوب في الثاني فيمنع الغير في الاول والثاني في الثاني مسكوتاً عنه عند العقل اذ لا دليل لكن الورد واكل الفاكهة ولكن يلزمه
على مقتضى البرائة الاصلية وان لم يحكم العقل بالرخصة فيه او نقول يتم الحكم بالاباحة بالشرع مستدلاً عليه بكثرة مطلق حتى يرد فيه نهي كما انه
الاول ايضاً اثبات الاباحة بالشرع باصل ذلك ايضاً وما ذكر من الحصر في اثباته بالعقل انما كان مضافاً الى اصل البرائة لا الى الشرع
يظهر حكم ما ورد فيه نصان متعارضان متساويان وسيجيء الكلام في تفصيل المقامات ثم ان المحقق ره بعد اعتبار حجية اصل البرائة في الاول
مطلقاً خصها في المعتبر بما يعم به البلوى وتوجيهه ان العادة تقضي بانه لو كان حكم من الله فيما يعم به البلوى لنقل الينا فيحصل الظن من عدم الوجدان
بعدم الوجود بخلاف غير ما يعم به البلوى وهذا الكلام انما يناسب زمان الغيبة وما يشبهها كما هو المهم المحتاج اليه لنا لا الاول زمان صدور
والتوجيه على مذهبنا من صدور جميع الاحكام عن النبي صلى الله عليه وسلم وكونها محرزة لدى الائمة ع وانه لم يبق شيء الا وحد حكمه عنه صلى الله عليه وسلم مراد المحقق

١٧٢

العقلاء وحكمهم بادراكه انما هو على طريق الايجاب الجزئي فان بعض الاشياء مما يدرك حسنها وقبحها بالضرورة كالصدق النافع والكذب
الضار وبعضها بالنظر كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع وبعضها مما لا يدرك العقل فيه شيئاً والاشاعرة يقولون بعدم ادراكه على
السلب الكلي ثم انهم بعد التنزل والمماشاة ناظروا مع القائلين به في الاشياء الغير الضرورية للتعيش كالتنفس في الهواء وشرب الماء
العطش الشديد قبل ورود الشرع مع وجود النفع فيها كشم الطيب واكل الفاكهة وقالوا بان العقل لا يدرك فيها شيئاً واختلف القائلون
بالتحسين والتقبيح فيها فحظرها بعضهم وذهب اخرون الى الحظر ووقف بعضهم وذهب الاكثرون الى ان العقل يدرك اباحتها ويكون دليلاً
على الاباحة الشرعية ويظهر من ذلك ان ما هو المسلم عند كل القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين والمتفق عليه بينهم انما هو الاحكام
في الجملة وليس عندهم شيء مباح عقلاً كان متفقاً عليه بينهم اذ الحكم بالاباحة العقلية موقوف على حكم العقل باستواء الفعل والترك في
المصلحة والمفسدة بان لا يكون في شيء منهما مصلحة ولا مفسدة فاذا كان اكل الفاكهة وشم الطيب مما كلا فيه بينهم فاي شيء يبقى بعد ذلك
ان يكون علماً عليه بالاباحة بالاتفاق فمما لا منفعة فيه اصلاً مثل تحريك اليد بلا حاجة ولا داع ومضغ خشب النبات الغير اللذيذ لا حكم للعقل
عند الكل ولذلك عقدوا مسئلة التنزل فيما يشتمل على منفعة وما هو من ضروريات العيش يحكم العقل بالرخصة فيها اتفاقاً بل بوجوبها لان
تركها موجب لهلاك النفس القبيح المنافي لغرض الخالق من خلقه ولذلك لم يختلف فيه القائلون بادراك الحسن والقبح للعقل ومما ذكرنا ظهر
في كلام الفاضل الجواد حيث قال في الاشياء الغير الضرورية عند المعتزلة قسمان ما يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال
وما لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها لكنها مما ينتفع بها كشم الورد واكل الفاكهة مثلاً فهذه قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها الى اخر ما ذكره ومنعه
في هذه الغفلة بعض الافاضل ممن تاخر عنه ايضاً والمختار قول الاكثر من الحكم بالاباحة لانها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والاجلة
الآن منع ان التصرف في ملك الغير معلوم عقلاً لان ما يتصور من جانبه من المنع انما هو التضرر وهو منتف قطعاً كالاستظلال بحائط الغير و
الاستضاءة بنوره والتسخن بناره حيث لا يوجب المذكورات ضرراً على احد فيكون حسناً بمعنى ان للفاعل القادر ان يفعله ولا ينبغي عليه ذم
واحتمال حصول المفسدة في الواقع وان لم يعلمها كما ثبت وجودها في بعضها بعد كشف الشرع مثل حرمة الغناء والفقاع الغير المسكر ونحو ذلك
لا يوجب حصول تزلزل في ادراك العقل لان هذا الاحتمال البحت الذي لا منشأ له ولا امارة عليه قبل ورود الشرع مما لا يعتد به عند العقلاء
كما ترى انهم يلومون من يتحرز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان الذي لا ميل له ولا تخوف بتجويز المفرح بنظم احتمال الخوف والتهدم
مع ان هذا احتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضاً وهو يستلزم التكليف بالمحال والمانع هنا ايضاً لم يتثبت الا بان التصرف
في مال الغير بغير اذنه فكانه نفي احتمال مفسدة اخرى ايضاً وقد عرفت انه فاسد مع ان حرمة مطلق التصرف في مال الغير غير معلوم عقلاً ولا نقلاً

مطلق الغير حتى اى لو المنزه عن النقص ولا صلاح ثم الفاضل الجواد بعد ما استدل على مختاره بمثل ما ذكرنا فى كلمته حيث شئ وهو ان الحكم بالحرمة فيما
نحن فيه لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الى الخصوصيات
ويحكم حكما عاما بالنسبة الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء او مجردة عن ملاحظة
امر اخر ولا ينافى ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل فتدبر اقول والغفلة التى حصلت له اولا هو الذى اورد عليه هذا الاشكال ولكن قد غفل
له لكن الجواب عن الاول بين ذكرهما لا ينفعانه فى شئ لامكان ان يق شم الورد منفعة مأذون فيها وكلما هو كك فحسن يقع لا صح فى فعله
به اللازم فهو حسن فقد علم حسنه بالخصوص من ذلك واما الجواب الثانى فيظهر بطلانه مما مر من عدم انحصار مدركات العقل فى الضرورى
كلامه بان مراده ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل مختص به وان ادرك حسنه من دليل عام يجرى فى الكل مثال ذلك ما تقدم
قوله شم الورد منفعة مأذون فيها اه ومثال الاول ان يق شم الورد فيه المنفعة الخالية عن المفسدة مثل تفريح الدماغ وكلما كان هو كك فهو حسن
ان هذا القياس فى المباح لا يتم الا مع انضمام كونه مأذونا فيه وبعد ضم كونه مأذونا فيه لا فرق بين النفع الخاص والنفع العام وان اراد من
النفع الخاص هو ما يوجد فى غير المباح مثل ان يق فى رد الوديعة جهة حسن خاص وهو حفظ العرض مثلا وكلما هو كك فهو حسن بخلاف شم الورد
يق فيه ان شم الورد موجب لمنفعة مأذون فيها وكلما هو كك فهو حسن فهو مع انه غير ملايم للسياق من ذكر النفع وتعميمه ...
لا لانه لا منع لجعل احدهما موضع النزاع دون الاخر مع صحة القياس وانتاجه وربما يدفع اصل الاشكال بانه لا منافاة بين عدم حكم
على شئ مع قطع النظر عن كونه مجهولا وبين حكمه عليه مع ملاحظة وصف الجهالة بيانه ان حكم العقل بحسن شم الورد والفاكهة انما هو مع
انهما مجهولا الحكم واما مع قطع النظر عن كونهما مجهولا الحكم فلا حكم للعقل فيهما وفيه ايضا ان حكم المبيح بالاباحة ليس من جهة انه مجهول الحكم عنده
بل لانه يحكم بانه منفعة مأذون فيها وحكم الحاظر بالحظر ليس من جهة انه مجهول الحكم بل لانه يزعم انه تصرف فى ملك الغير وهو حرام فكيف يكون من الزام
مجهول الحكم مع كون مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم فان قيل ان ذلك مقتضى دليلهم نظرا الى الظاهر واغماضا عن الاحتمال فقد يجد
الحكم بظهور خلافه كما لو حكم لشئ بعد ذلك بالحرمة فيظهر الخلاف ويعلم ان الحكم الثابت انما كان حكم مجهول الحكم قلنا هذا الكلام سار فى جميع
المعلومة عند الناظرين فكثيرا ما يقام البرهان على المط وقد يدعى بداهته ثم يظهر خلافه وذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم العقلى الذى
مقتضى البرهان حكم ذلك الشئ من حيث انه مجهول الحكم بل تكليف الناظر فى كل وقت مع التخلية التامة هو ما يصل اليه نظره سواء طابق
ام لا نعم هذا الكلام يجرى فيما لا نص فيه من الاحكام التى لا مسرح للعقل فيها اصلا مثل وجوب غسل الجمعة مثلا فان حكمه قبل ثبوته من الشرع
من حيث هو مجهول عدم الوجوب لا مع قطع النظر عنه واين هو من الحكم بالاباحة فى يمكن ان يق الاشياء قبل العلم باحكامها تفصيلا حكم

الشق ان فيما يعم به البلوى يحصل الظن بان الحكم الذى صدر فيه عنه ص انما هو الاباحة اما بتصريحه ولكنه لكونه غير محتاج اليه لموافقته للاصل
لم ينقل واما بتقريره لما هو مقتضى الاصل بخلاف ما لا يعم به البلوى فانه يحتمل ان يكون حكمه الصادر عنه مخالفا للاصل ولكنه لم يصل الينا العدم توفر
الدواعى وان خبرنا بانه انما يحسن نكتة وعلة للحكم بالاباحة التى عينه وعدمها بالخصوص ولكنه لا ينافى ذلك كون حكم ما لم يعلم حكمه من الشرع بالخصوص
هو البرائة للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه وان المتمسك فى البيان هو البيان الواصل الى المكلف لا مطلق البيان ومقتضاه ان التكليف لا يصح الا
بعد وصول البيان لا يتفاوت فيه الامران وبالجملة الحق وفاقا للمحققين جواز التمسك باصل البرائة فيما لم يبلغ الينا فيه نص سواء كان مما يحتمل الوجوب
والحرمة وقصر الاخباريون على ما يحتمل الوجوب وغير الحرمة وحكموا بوجوب التوقف فى غيره ومرادنا بالنص هو دليل الشرع وان كان
العقل القاطع كما مر فى البحث الاول وان فرض فقد انفكاكه عن النص الشرعى وحجية اصل البرائة هو مذهب المجتهدين وما يتراءى فى الكتب
المتعرضة من كون الفاضلين وغيرهما من التوقف فى الحظر فيقولون فيه توقف او تردد او نحو ذلك ليس فى الوجوب والتوقف منهم اولى بعد
مرادهم بيان تعارض الامارات من الطرفين من حيث بيان الحكم فى المسئلة بالخصوص ولم يترجح عندهم احد الطرفين فيطرحون ثم يحكمون
عندهم من حيث خصوص المسئلة بالنظر الى الدليل الخاص وان كان مختبريهم وعملهم بعد ذلك الرجوع الى الاصل والتخيير ويستشير بعد ذلك الى ان
اخبار التوقف ايضا محمولة على ذلك او على التوقف فى الخصوص فالمجتهدون والاخباريون كلاهما متفقون فى الحكم من حيث الخصوص ثم يختلفون
فى حكم الواقعة بعد ذلك من حيث انها مجهول الحكم فذهب المجتهدون الى البرائة الاصلية والاخباريون الى لزوم الاحتياط وكيف كان فالا
ظهر هو العمل على البرائة الاصلية وادعى عليه الاجماع جماعة منهم الصدوق فى اعتقاداته فى باب الحظر والاباحة فى الاشياء المطلقة قال
اعتقادنا فى ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد فى شئ منها نهى فيظهر منه انه دين الامامية وعن المحقق ره انه قال ان اهل الشرايع
كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شئ من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شئ من الماكل
ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه فى كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم لو كانت محظورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن
وايضا يحكم العقل بعدم التكليف الا بعد التكليف الا بعد البيان ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا والتقريب منه انا لا نعذبهم على ما يفعلون حتى نبلغهم الاحكام ببعث وبعد ملاحظة ما سبق فى البحث الاول يظهر
ان المراد الافعال التى لا حكم للعقل فيها بالامر والنهى او نقول ان الرسول ص اعم من الظاهر والباطن وعدم التعذيب كناية عن انه ليس
هناك ايجاب وتحريم حتى نبعث رسولا والا فيلزم انفكاك اللازم عن الملزوم والاخبار عن العفو عن المؤاخذة عن جميع المحرمات
وترك الواجبات الزمان ليستلزم الغاء الايجاب والتحريم والعجب من بعض الاعاظم حيث جمع كلامه بين الاستدلال بالاية

قد يتصف بهما باعتبار المتعلق كلحم الخنزير وحرمة الميتة وقد يتصف بهما باعتبار الوقت والمحل كالاكل على التخمة وان كان المتعلق مباح الاكل
بالذات ووقت الاحتياج وان كان حرام الاكل بالذات فما علم فيه المتعلق او المحل والوقت وتعيين كونه من افراده فلا اشكال فيه
وما جهل فيه المتعلق او الوقت وهو مورد هذه الرواية وامثالها فاللحم منه ما يحل اكله بالذات وبالوصف وبالوقت وبالمحل كلحم
الغنم الغير الجلال ونحوه المذكى في غير العدة ومنه ما يحرم بسبب خلاف احد المذكورات كلحم الخنزير او الغنم المغصوب او غير المذكى او على
التخمة فاذا علم المذكورات فلا اشكال واما الوجه الذي فيقتضيه الرواية كونه حلالا حتى يعلم انه متصف بواحد من جهات الحرمة فان شك
في كونه على التخمة ام لا مثلا يحل له الاكل وكذا اللحم المشترى من السوق الذي لا يعلم انه مذكى او ميتة وهذا هو الشبهة في الموضوع عن ما يكون
سبب اشتباه حكمه الشرعي الشك في انه داخل تحت اي القسمين الذين علم حالهما بالدليل الشرعي فلو ارتفع الجهل وحصل العلم بكونه احدهما
لا يحتاج الى دليل شرعي آخر في معرفة الحكم واما الشبهة في نفس الحكم الشرعي فهو ان يكون من جهة عدم الدليل اصلا في هذا الشيء ولا في
آخر يندرج هذا فيه كشرب التتن مثلا او من جهة تعارض الدليلين وقد يدعى ان الرواية يجب ان تحمل على الشبهة في نفس الحكم الشرعي لئلا يتم الاستدلال
بها على اصالة البراءة فيما لا نص فيه ويدفع ان حديث كل شيء فيه حلال وحرام محمله الافعال التي تتصف بالحل والحرمة وكذا الكلي عين ما يتعلق به فعل
المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم اي حكم من الحل او الحرمة فهو لك حلال فيخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية
والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان
ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه او
تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك
بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيقال ح ان الرواية صادقة
على اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكى والميتة وعلى شرب التتن وعلى لحم الحمير ان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على
كل منها انه شيء فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هو اما حلال واما حرام وانه من جملة
الافعال التي يكون بعض انواعها او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت في ان الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم
اقول وفيه نظر اذ هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف الظاهر من الرواية ايضا بيان خروج
الاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء وذات الباري مثلا انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشيء من الحل والحرمة
لا من جهة عدم اتصافه بهما معا وعدم قابليتها لاتصافها بهما وخروج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة انما هو لاجل انه لا يتصف

لاصل البراءة ودفع الاشكال الوارد من جهة الآية على الاحكام العقلية الالزامية بجواز العفو عنه تعالى ثم ان نفي الايجاب والتحريم
من الشارع يستلزم الرخصة في الفعل والترك وحينئذ ذلك على الاحكام العقلية الالزامية الثلثة الباقية لا يقال اذ المراد من اصل البراءة نفي
الحكمين سواء يستلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب او الكراهة او الاباحة بالمعنى الاخص فالمراد ان الاصل براءة الذمة عن الوجوب
والحرمة قبل وصول ما يدل عليهما الينا سواء وصل مطلق الرجحان او المرجوحية ام لا وقد يقال ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي
عن بينة والتقريب فيه يظهر مما تقدم وكلف فيه تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها وامثالها من الآيات الدالة على عدم المؤاخذة
الا بعد البيان واما السنة فمنها ما رواه الصدوق في الفقيه في باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق ع كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي ورواه الشيخ ايضا وفي رواية امر او نهي ودلالته ظاهرة فان المراد كل شيء مطلق عنانه غير مقيد بزجر ان يجب
لا يمكن تناوله فيجوز تعاطيه فعله وتركه حتى يثبت منع وزجر بسبب قيد الشرع وجعله بنهيه عنه والمراد من النهي في حديث الصدوق ره ما
تضمنه الوجوب من النهي عن الترك وحمل الرواية على اقتضاء الاطلاق الحكم الوارد من الشرع حتى يثبت التقييد او على ما لا يحتمل التحريم فانه واضح
او على ما يعم به البلوى لحصول القطع فيه كما هو مراد المحقق ذلك من المعاني البعيدة تاويلات بعيدة لا داعي الى ارتكابها لضعف معارضاتها
كما انه وما رواه الصدوق في التوحيد في الصحيح عن حريز عن الصادق ع قال قال رسول الله ص رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا
عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة ورواه
الصفار ايضا فان رفع المؤاخذة عما لا يعلمون ظاهر في الاباحة الشرعية وما رواه في الكافي في باب حجج الله على خلقه في الموثق عن ابي الحسن
زكريا بن يحيى عنه ع قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد وضع تكليفه عنهم او وضع المؤاخذة وهذا يشمل
الوجوب والحرمة فلا وجه لتخصيصه بحمل الوجوب الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على عدم التكليف والمؤاخذة الا بعد العلم
مثل قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء وقوله ع الناس في سعة ما لم يعلموا او نحوهما وقد يستدل بصحيحة عبد الله بن سنان
رواه في الكافي في زواد المعيشة عن الصادق ع قال كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه
وفي الاستدلال به فيما لا نص فيه مما اشتبه حكمه الشرعي اشكال بل الظاهر فيما اشتبه فيه موضوع الحكم وبيانه ان المتصف بالحل والحرمة
انما هو افعال المكلفين فان جعل بها هي العقل فيتصور مثل التنفس في الهواء الذي هو مما يضطر اليه الا انه اذ المراد بالحل في الرواية
هو الرخصة لا حصول الاباحة بالمعنى الاخص والا فيكون في المقام هو غير الاضطراريات لعدم انصراف الحلال شرعا اليها وقد يتصف
الاعيان توسعا لكونها مشتملة على علة الحكم المتعلق بها وحكمته وفي الحقيقة المتصف بها هو الفعل المتعلق بها ثم ان الفعل

لا يتخفى ان لسبب استعمال قوله عليه السلام فيه حلال وحرام بالفعل يتوجه الجميع لان تحقق الحلال والحرام في الشيء بالفعل يوجب القابلية يعني لان الفعلية بعد الامكان وذلك لا يوجب استعمال اللفظ في المعنيين وهو ظاهر نعم لو كان عرف الموجه مراده من شبهة الحكم فيما يقبل الاتصاف بهما وادخال شبهة الموضوع فيما يتصف بهما بالفعل توجه استعمال اللفظ في المعنيين ومعلوم انه ليس في عبارة الموجه ما يفيده

قوله عليه السلام فيه حلال وحرام الى آخره ولعل منشأ الاحتمال في الكلام الى القيد لا الى الجمع القيد والمقيد لما هو الاظهر فهم منه

ده في نظر المصنف ما يشعر به

باحدهما ايضا شرعا وان كان يمكن الاتصاف بهما جميعا لاجل انه فعل مكلف اختياري وخروجه النقيض حله او حرمته لانه لا يتصف الا باحدهما فيلزم استعمال قوله فيه حلال وحرام في معنيين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما والثاني انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيه اما في نفس الامر او عندنا وهذا غير جائز مع انه لا اخراج المذكورات لان المراد من قوله عليه السلام فهو لك حلال ان جميعه حلال ولا يتصور الجهالة في المحرمات حتى يحتاج الى الاخراج انه لا مانع للاخراج ح واعتبار المفهوم المخالف الا بادعاء دلالة المنفية الموضوع وهو غير مفيد فان قلت ان هذا يرد على ما ذكرت من اختصاصها بشبهة الموضوع ايضا قلت نعم ولكن نقول فائدة القيد هنا التنبيه على ان القابلية لهما وتحقيق كل منهما في نظر المكلف لا يوجب الحرمة وان كان الحرمة والحلية في الموضوع مما ثبت في الجملة واذهان المكلفين متوجهة الى التنبيه لتبادره الى اذهانهم الى اصالة الحرمة بخلاف مجهول الحكم اصلا فالتقييد هنا ليس لاجل الاحتراز ولا لاعتبار المفهوم المخالف هذا مع ان ما ذكره في معنى الحديث يستلزم استعمالا آخر للفظ في معنيين اذ قوله عليه السلام حتى تعلم الحرام بعينه فتدعه لا بد ان يكون المراد منه حتى تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعلم من الخارج من البينة او غيرها الحرمة اذا اريد معرفة المشتبه فليتأمل واما صراحة الرواية مع قطع النظر عن كل ذلك ايضا ظاهرة فيما ذكرنا وهو المفهوم السابق منها الى الاذهان ويؤيده ما روي عن الصادق عليه السلام كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهرا او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة فان التمثيل وان لم يكن مخصصا للعام ولكنه في شمول العام للحكم لا يترك مع ان قيام البينة ايضا شاهد على ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله عليه السلام والاشياء كلها على هذا وتخصيص العام الثاني بنفي من تخصيص الاول وايضا المتبادر من العين الشيء المجهول في الخارج وهو انما يناسب شبهة الموضوع وبالجملة فالظاهر من الرواية كل شيء له نوعان او صنفان حكم الشرع في احدهما بالحل وفي الآخر بالحرمة فهو بجميع مصاديقه لك حلال وان لم تعلم انه فرد من افراد الحلال او من افراد الحرام ويجوز ذلك تناوله حتى تعرف الحرام بعينه يعني ان هذا العين حرام واعلم ان المتبادر الظاهر من لفظة المصداق والعموم والكل والفرد في العرف والعادة هو الكلي القريب المعهود والطلاقه على الفرد في اصطلاح لتخاطب لا الكل بما يمكن فرضه من الاجناس البعيدة والافراد الفرضية وكذلك المعتبر في الكلام ما لوحظ في عنوان الحكم من الصفات الممكنة له ففي هذا الوجه الذي ذكرت في حرمة الميتة فنقول ان الجنة ليس لها فردان حلال وحرام حتى تعلم انه حلال حتى تعرف الحرام بعينه وان امكن ان يقال ان الجنة من حيث

انه ماكول والماكول منه حلال ومنه حرام فهو حلال حتى يعرف انه حرام اذ الماكول ليس عنوانا للحكم الشرعي في مصطلحات الشرع وكلماته بل هو اما اللحم او المذكى منه وكلاهما ليس على عنوان اللحم كما هو العنوان في اللحم المشترى من السوق حتى يقال ان من اللحم ما هو حلال وما هو حرام وكذلك الكلام ليس في المطلق الطيب والخبيث حتى يقال انه حلال حتى تعرف انه من ايهما ولكن مثل لحم الحمير فان لحم الدواب ليس عنوانا للحكم حتى يكون له فردان او افراد وكلاهما في معرفة لحم الحمير من حيث انه لحم الحمير وهكذا فالمتبادر من قوله عليه السلام فهو لك حلال يعني المصداق الاول المعهود المتعارف من عنوان الكلي الصادق عليه ومثله مما شابه الصحيح في الرواية وضحه ومما ذكرنا يظهر الكلام في التتن والقهوة المشتبه بالغنا فان الكلي المتصور في التتن ان جعل نفس المشروب المنقسم بالطيب والخبيث فصدقه على التتن مما يشك عليه اولا ثم وحرمته مطلق شعب الخبيث ايضا ثم قلم يثبت ورود هذا الكلي بين الحليين فيقرر اندراجه تحت الجهالة بنفي الحكم الشرعي ومقتضى الادلة لا بقوله حل واما الغناء فانه وان امكن ثبت عنوانين للصوت هما الغناء وغير الغناء ولكن الاظهر فيه ايضا جهالة الحكم كما لا يخفى ثم مما ذكرنا ظهر لك ان الاصل في شبهة الموضوع ايضا اصالة البراءة والظاهر انه لا خلاف فيه حتى من الاخباريين ووجه ظ مما مر احتج القائلون بوجوب التوقف ايضا بالآيات والاخبار اما الآيات فمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وامثالها واما الاخبار فمثل ما رواه الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى عليه السلام في جملة ما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما حق الله على خلقه قال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وفي الموثق عن ابن بكير عن حمزة بن طيار انه عرض على ابي عبد الله عليه السلام بعض خطب ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله عليه السلام لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهذه اوضحها دلالة ويستدل ايضا بحديث التثليث المشهور بين الخاصة والعامة وفي الصحيح فيما رواه في الكافي عن عمر بن حنظلة قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وتقريب الاستدلال ان من الاشياء ما يجوز فعله لقيام دليل معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما لعدم بلوغ دليله الينا او للاحتمال والاشتباه في الدليل فمن الشبهات يعني جميعها نجى من المحرمات ان كان ما هو حرام في الواقع ومن اخذ بها ارتكب جميعها ارتكب المحرمات لوجوده فيها جزما للاخبار المعصوم عليه السلام او للعلم العادي بذلك او المراد مجاز المشارفة ان لم تحمل الشبهات على العموم وبغيره من الاخبار الدالة على التوقف عند الشبهة والجواب عن الادلة القول بموجبها اذ نحن ايضا نكف

عن حكم ما لم نعلم حكمه بالخصوص والذي نحكم به هو حكم ما لم نعرف حكمه بالخصوص من حيث انه لا نعرف حكمه بالخصوص لا من حيث الخصوص
فنحن لا نحكم فيما لا نص فيه الا بما علمنا من الكتاب والسنة والاجماع وهو اصالة البرائة فان قلت اخبار التوقف مطلقة ولا وجه لتقييدها
بما ذكرت بل مقتضاها التوقف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا وعموما قلت اولا ان من تتبع تلك الاخبار ونظر فيها ان مرادهم
عليهم السلام من ذلك المنع عن العمل بالقياس ولا نطيل الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت فراجع مظانها من كتاب الكافي وغيره وكتب
الكتب جمعا لذلك هو كتاب الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب ان القياس انما يثبت حكم الجزئيات لا الكليات وثانيا ان المعارض
لما دل على اصالة البرائة اقوى سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب والسنة والعقل والعمل بل الاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر
والحرج والضرر فاولى بالتقييد والتأويل فما حصل البحث انكم تقولون ان حكم المشتبه وما لا يعلم حكمه بالخصوص هو التوقف بهذه الاخبار
ونحن نقول هو اصالة البرائة لتلك الاخبار والادلة ولكن اقوى فيطرح ادلتكم او يؤول غاية الامر ورود الطرفين فيرجع الى اما
التساقط وسنحرر ان المختار فيه التخيير فيرجع الى اصالة البرائة ايضا وثالثا ان دلالة تلك الاخبار على الوجوب ممنوع بل الظاهر كلها او اكثرها
مجموعها الاستحباب والاولوية ونحن لا نمنعه بل نقول باستحباب الاحتياط والترك فيما يحتمل الحرمة والتوقف في العمل والفتوى والحكم
الاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها ادنى ملاحظة فانها مذكورة في سياق الوعظ والتزهيد والترغيب في الخير والورع عما يصير
موجبا للدخول في الحرام لا النهي والزجر الصريح في الحرمة ورابعا ان بما ذكرنا يحصل الجمع بين الادلة جمعا قريبا لا يشمئز عنه الافهام
المستقيمة بخلاف الجمع على ظاهر ما ذكرتم فان حمل اخبار اصل البرائة على خلاف ظاهرها مثل حملها اما على شبهة الموضوع او على نفي
الوجوب لا ما يحتمل الحرمة بعيد بل لا يمكن جريانه في بعضها مثل قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة حيث ورد في لبس المخيط للاحرام وكذا
التزويج في العدة في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الآتية في حكم الاحتياط وكذلك حملها على التقية لاختلاف العامة في المسئلة دفعا لتوهم
ان ذلك حيث يمكن الرجوع الى الأئمة كما يستفاد من بعضها او الى اصحابهم وكتب اخبارهم ونحن نقول ان من شرائط العمل باصل
البرائة الفحص والبحث عن الدليل لا مطلقا كما سيجيء وسادسا يمكن ان يقال ان ذلك حكم ما لا نص فيه قبل الاطلاع باحد علمهم في حكم
من الاباحة واما حديث التثليث فاجاب عنه اما اولا فانه لا يدل على الحرمة بل انما يدل على ان ارتكاب الشبهة مظنة للوقوع في الحرام
واذا وقع في الحرام الواقعي فهو يهلكه بالخاصية كالسم المجهول او ان من ارتكب جميع الشبهات فلا ينفك عن فعل الحرام وعلى فرض
استلزام ذلك الحرمة انما يدل على الحرمة اذا استوعب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع بل النزاع في مطلق الشبهة ولكن ما احد
عليه لا جميعها ولا يفيد ذلك ازيد من الكراهة كالنهي عن التعرض لخوف الوقوع في الربا وعن بيع الاكفان لخوف الوقوع في محبة

موت الناس وامثال ذلك واما ثانيا فلان مطلب المستدل اثبات المؤاخذة والعقاب الاخروي في ارتكاب ما لا نص فيه وهذا لا يدل عليه واما
ثالثا فنقول ان ما لا نص فيه ليس بشبهة لان الادلة المتقدمة غاية الامر ان يبقى انه شبهة من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم فهو مما
ما لا يعلم حكمه فحكمه الواضح البين هو الحلية سيما فيما هو منفعة خالصة ولا يدرك العقل فيها مضرة ولو فرض مضرة كامنة لا نعلمها فان تجويز
من جهة الاعتماد على رخصة الشارع لعله ترياق لهذا السم الكامن فيه فلا مانع من القول باستحباب الاجتناب عما لا نص فيه من جهة جهل حكمه بالخصوص
وكذلك الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض فيه النصان فلا كلام في حسن ان يستحب الاجتناب عنها من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابها من جهة عموم
الادلة فيما لا يعلم واما ثالثا فالعمل على هذا الحديث يوجب حرمة الموضوع المشتبه ايضا والقول بان الحلال الفاكهة لغير المنصوصة حرام لانه الشبهة
والمال المال العاشر الذي معيشته من العشور او حلال اذا اجتمع وجه الحلال فيه غريب بل هذه الرواية في موضوع الحكم الشرعي اظهر من غيره
مما مر من الادلة المبيحة لما لا نص فيه على شبهة موضوع الحكم وحمل هذه على نفي الحكم كما ترى فكما ترد هذه الرواية نقضا علينا ترد عليهم
واما رابعا فلانه مرخص ودلالتها على الحرمة بحالها على الاستحباب كما هو ظاهر سياقها ايضا لكون ما ذكرنا من الادلة اقوى من جهات شتى كما مر فان قلت
ان مقبولة عمر بن حنظلة التي ذكر فيها هذا الحديث ذكر الصادق ع فيها اولا من جملة وجوه التراجيح بين الاخبار تقديم المشهور على الشاذ معللا بان
المجمع عليه لا ريب فيه ثم قال وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله والى رسوله
قال رسول الله ص حلال بين الى اخر ما ذكرناه وهذا يدل على وجوب ترك الشبهات فان تعليل الامام تقديم المجمع عليه بانه لا ريب فيه وبان
الشاذ من الامر المشكل الذي لا يجوز القول به ويجب رده الى الله ورسوله يدل على وجوب ترك الشبهة قلت استشهاده بكلامه ص نوع من
ابداء الحكمة ووجه المنع عن اتباع الامر المشكل فان وجه منع رسول الله ص عن الشبهة انما كان هو الوقوع في الحرام مع انه لا منع في …
اي المجمع عليه وثبوت الحجة فهذا اولى بالمنع فاذا كان ذلك مكروها فيكون هذا حراما وان لم يوجد المقام بذلك فلا بد ان يقول بعدم …
بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة وان العمل عليها يكون مستحبا وانتم لا تقولون به وان جعلتم المراد من الشبهات في قوله ص نظير الشاذ والا …
فيما نحن فيه فنحن ايضا نقول بحرمتها فلا نزاع بيننا ولكن النزاع فيما لا كان الاحتمالان والامارتان بالنسبة الى الترجيح وما استدل عليه …
ليس كذلك واما خامسا فلان الظاهر من بعض الروايات انه لا عقاب على الشبهات منها ما رواه علي بن محمد الخزاز في كفاية النصوص على ما نقل عنه
بسنده عن الحسن ع انه قال في جملة حديث ان في حلالها اي الدنيا حسابا وفي حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا فانزل الدنيا بمنزلة
الميتة ان كان حلالا كنت قد زهدت فيها وان كان حراما لم تكن اخذت من الحرام الميتة وان كان العتاب فالعتاب يسير والكلام
فيما لا نص فيه واما الكلام فيما تعارض فيه النصان فالمختار فيه ايضا اصالة البرائة عن تعيين احدهما والتخيير في العمل بايهما اراد

فاذا لمكان المحقق الحرام مع

خصوص م

وسيجيء الكلام فيه في باب التراجيح واما الشبهة في موضوع الحكم فقد عرفت حالها ايضا في الجملة ونقول هنا ايضا انه لا خلاف في
البرائة والاخباريون ايضا وافقوا الاصوليين في ذلك وحملوا الادلة الدالة على اصل البرائة الى ذكرناها فيما لا نص فيه على شبهة
الموضوع واخبار التثليث وما دل على التوقف على شبهة نفس الحكم وجعلوا ما لا نص فيه من جملة ذلك وقد عرفت بطلانه وكيف
كان فالظاهر انه لا اشكال في ان الاصل في شبهة الموضوع الاباحة ولكن يستحب اجتنابها ويظهر من الاخباريين دخولها في الحلال البين
بمقتضى حديث التثليث وقد اشرنا الى ان ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا نص فيه غريب ثم ان الادلة على هذا المطلب في
غاية الكثرة منها العمومات المتقدمة فيما لا نص فيه ومنها صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة وغيرها من الاخبار المستفيضة الدالة على ان كل
شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وسيجيء بعضها ايضا ثم ان الاشتباه في الموضوع يتصور على وجوه احدها مجرد
احتمال اتصاف الموضوع بالحرمة مثل احتمال طريان الغصب على ما حازه المسلم من المباحات كالحطب والحشيش بل قد يندر احتماله مع
عدمه والثاني ان يختلط الحلال والحرام اختلاط مزج وشوب لا يتمايزان عادة كاختلاط حبوب الحنطة واجزاء السمن والدبس والثالث
ان يحصل العلم لك بان هذا الموضوع واحد من الامور التي بعضها حرام يقينا ولا نعلم انه هو او غيره وهو على قسمين الاول ان
الامور المرددة فيها محصورة معدودة يمكن الاجتناب عنها بلا عسر وصعوبة والثاني ان يكون مرددا بين امور غير محصورة عادة بمعنى
تعسر الاحاطة او تعذرها ولا خلاف في حرمة القسم الثاني كما انه لا خلاف في حلية غير القسم الاول من القسم الثالث واما الاول فقد اختلفوا فيه
فذهب جماعة من الاصوليين الى وجوب اجتنابه فقالوا بوجوب اجتناب الشبهة المحصورة دون غيرها واستدل عليه بان الحكم بكلية المجموع يستلزم الحكم
بكلية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة ما هو نجس جزما كالاناءين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين الذين احدهما غصب والحكم
بان احدهما نجس او حرام وهو ترجيح من غير مرجح شرعي وبان الحرمة والنجاسة تكليفان يجب امتثالهما ولا يتم الا باجتناب
الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والفرق بين المحصور وغير المحصور بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقق عادة في المحصور
فيحصل اليقين باستعمال الحرام او النجس بخلاف غير المحصور فلا يتحقق العلم فيه عادة لمكلف واحد باستعمال المحظور وحصوله لجميع
المكلفين غير مضر لان كل مكلف يعلم نفسه واذ ليس في ذلك كوجدان المني في الثوب المشترك وبان الشبهة المحصورة التي
فيما لا يعلم حتى يشمله ادلة الاصل لان حرمة احدهما او نجاسته يقينية فيجب اجتنابهما يقينا لعموم طاعة الله ورسوله وغيره والاول
الاقوى فيه ايضا اصالة البرائة بمعنى انه يجوز استعماله بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام ونحن لا نحكم بكلية المجموع ابدا حتى يلزم الحكم
بكلية الحرام الواقعي اليقيني ولا نحكم بكلية احدهما بعينه او حرمته ليلزم التحكم بل نقول بكلية الاستعمال ما لم يتفق استعمال ما

لا ينفك عن استعمال الحرام جزما لا بمعنى الحكم بانه الحلال الواقعي حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير باستعمال اي فرد منها اراد من حيث انه مجهول الحرمة
لعدم المرجح ونحن نقول بوجوب اجتناب ما هو مساو للحرام الواقعي او ازيد منه فان قلت اذا جعلت المعيار عدم العلم بارتكاب الحرام الواقعي
فلم لا تقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كل مرتبة من الاستعمالات والذي يوجب حصول العلم بارتكاب الحرام
انما هو اذا ارتكب الجميع دفعة قلت اولا نقول به اذ لا دليل عقلا وشرعا يدل على الحرمة والعقاب ولا اجماع على بطلانه ولو ثبت
موجود كما سنشير اليه وثانيا نقول كما ان ارتكاب الحرام الواقعي المتيقن حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ايضا حرام وتحريمه من هذه
الجهة فارتكاب الفرد الاخر الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعي مقدمة لتحصيل اليقين بارتكابه ومقدمة الحرام حرام ويمكن منع المقدمتين
نعم يثبت اشتغال الذمة بحق الغير وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع ويترتب عليهما آثارهما وان لم يحصل العقاب بالارتكاب فليتدبر
وكيف كان فلا دليل على حرمة ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام لعموم الادلة المتقدمة واما التمسك بان الاجتناب عن الحرام والنجس واجب
ولا يتم الا بالاجتناب عن الجميع فبطلانه واضح لمنع حرمة ما لم يعلم حرمته ونجاسة ما لم يعلم نجاسته وبيان ذلك ان منع اتصاف الاعيان بالحكم
والحرمة والنجاسة والطهارة يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف وان كان الحكمة الباعثة للحكم كامنة في تلك الاعيان فالاعيان وان اتصفت بذاتها
مع قطع النظر عن تلك الحكم بالحرام والنجس مثلا من دون تقييد بالعلم والجهل ولكن اتصافها بهما من جهة ملاحظة اضافة فعل المكلف اليها لا يكون الا في
صورة العلم هذا مع انه يرد على ذلك النقض بغير المحصور فان الحرام والنجس فيها ايضا بعينه والتمسك بلزوم العسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة
بمعنى ترتب آثار الطهارة سيما حجية الاستصحاب بعد قاعدة كلية مبنية للحكم مطردا لان مقتضى ذلك الحكم بطهارة صحراء وسيع ايضا الذي نجس بعضه
ولم يعلم محلها ممن يزاولها بالرطوبة ويحتاج الى مزاولتها ولا حرج على من لا يزاولها ولا يحتاج اليها في الاجتناب عنها وليس لتطهير عضو منه اذا
اتفق مباشرته عسر او حرج كما لا يخفى وقد يكون اجتناب الثوبين اللذين احدهما نجس حرجا عظيما كما لو احتاج الى لبس احدهما لدفع البرد
في ايام الشتاء ووقع المطر فان كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة فاحكم هنا بالطهارة وكذلك الكلام في الاضطرار على اكل الميتة وشرب
الماء النجس فان الاضطرار والعسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة واما ما قد يتمسك بذلك في مثل طهارة الحديد مع ورود الاخبار
بالنجاسة فذلك تأسيس للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت وبينهما فرق واضح مع ان الاجماع واصل الطهارة الثابتة بالاخبار
والادلة موجودان والخاص انما يعارض العام لو قاومه فالاخبار الواردة في الحديد لا تقاوم تلك الادلة التي احدها نفي العسر والحرج
والحاصل ان التمسك بالعسر والحرج حيث تحقق بالدلالة ايضا يوجب دوران الحكم مدار لزومهما سيما وكم اضطرار الى الحرام على
عدم العقاب على الاكل مثلا ولا يوجب ذلك رفع جميع آثاره فاذا اضطر الى سرقة مال الغير لرفع الجوع المهلك فعدم العقاب على

الأظهر لا يستلزم عدم اشتغال الذمة ببعضه سيما اذا كان قادراً عليه وتم الفرق بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقق عادة في المحصور
فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس دون غيره ففيه ان امكان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول
اليقين باستعمال الحرام لمن لم يستعملها جميعاً وما ذكره من حكم واجدي المني في الثوب المشترك يجري في المحصور اذا ارتكب كل من المكلفين بعض
افراده واما ان الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لم يعلم الا بعلم امر فيعلم جوابه مما مر لان كون حرمته احدهما يقينية او نجاسته يقينية بمعنى انها
في نفس الامر بالحكمة الموجبة للحرمة او النجاسة لا يوجب اليقين بالتنجيز بالحرمة والنجاسة مضافاً الى المكلف فلم يثبت العلم بالتكليف
حتى يجب الاجتناب من باب المقدمة مع ان الاخبار المستفيضة وردت في حلية الشراء من العامل والسارق مثل صحيحة ابي عبيدة عن ابي جعفر
في مسألة عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم
قال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة معاوية بن وهب قلت لابي عبد الله ع اشتري من العامل
الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة ابي بصير قال سألت احدهما ع عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان يكون قد اختلط
معه غيره فاما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك وموثقة اسحق بن عمار ورواية محمد بن ابي حمزة ورواية عبد
الرحمن بن ابي عبد الله وغيرها ولا حاجة الى ذكرها ويدل عليه ايضاً ما ورد من حلية ما اختلط بالحرام باخراج الخمس وهذا كله موافق للاصل
الذي قررناه والاخبار العامة الدالة على عدم المؤاخذة بدون العلم والمفيدة للاطلاق والرخصة حتى يرد فيه نهي وما دل بالعموم على ان
كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه والقول بان قاعدة الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدمة للواجب
اصل وخرج جوائز الظالم والشراء من العامل والسارق بسبب تلك الاخبار ليس باولى من ان يقال قاعدة اصل البراءة الثابتة بالادلة
العقلية والنقلية يقتضي الحل خرج عن مقتضاها في الانائين المشتبهين بالاجنبية ان كان اجماعياً وهو غير معلوم وفي القصاص في الشبهة بمجرد
الدم ونحوهما بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل مع انك قد عرفت بطلان كونه مقدمة للواجب بمنع الوجوب ثم ان ههنا قولاً آخر وهو ان الحلال
المشتبه بالحرام يجب التخلص عنه بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل وخصوص بعض الاخبار مثل ما رواه الشيخ الجليل الحسن بن علي بن شعبة
في تحف العقول عن موسى بن محمد بن الرضا عن اخيه ابي الحسن الثالث ع حيث سأله يحيى بن اكثم عن مسائل قال منها اخبرني عن
رجل اتى الى قطيع غنم فرأى الراعي ينزو على شاة منها فلما ابصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم
كيف تذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ع ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فان
وقع احد النصفين فقد نجى النصف الآخر ثم يفرق النصف الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايتهما وقع السهم بها

ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم والجواب عن العمومات في القرعة انه لا اشكال فيما نحن فيه بعد ما عرفت من الادلة وعن خصوص الرواية
بحملها على الاستحباب لعدم مقاومتها للعمومات والخصوصات المتقدمة او نقيض بها الخصوص في هذه الموارد كما نقول بالاجتناب في الانائين
المشتبهين بالدليل الخاص به فان العلامة المجلسي في الاربعين بعد ذكر هذه الرواية ان هذا الخبر يدل على ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص
عنه بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب وهو مؤيد بما ورد من الاخبار المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاحتراز عن الجميع من باب
المقدمة وقيل يجوز التصرف فيه اجمع الى الاخير فان عند التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او وطئ بالحرام واشباههما وقيل يكره للجمع للموارد
في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا اقرب عقلاً ونقلاً ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب
او العمل به في خصوص تلك المادة والعمل بتلك الاخبار في سائر الموارد والاحوط اجتناب الجميع في المحصور ولتفصيل الكلام فيه مقام
آخر انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه ثم ان بعضهم نسب الى الاخباريين اقوالاً اربعة فيما لا نص فيه وهي التوقف وهو المشهور والحرمة ظاهراً
والحرمة واقعاً ووجوب الاحتياط وصرح بعضهم بان هذه المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة
فهم مثل المجتهدين في القول ولعل القائل بالحرمة ظاهراً نظراً الى افادة الاخبار الدالة على ترك الشبهات واخبار التثليث على حكم المشتبه
على الظاهر وان كان حلالاً في الواقع بتقريب انها حكم الواقعة من حيث انها مجهولة لا من حيث هي والقائل بها واقعاً نظر الى ظاهر
الحكم فانه يفيد الحرمة واقعاً ولا يخفى ضعفهما بعد ما مر واما التوقف والاحتياط فلم يتحقق الفرق بين موردهما وقال بعض لمن حرر ان
التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم من الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل للوجوب وحكم آخر ما عدا
التحريم كما هو ظاهر موارد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سهى وغفل اقول المراد بالتوقف السكوت عن
الفتوى في الواقعة الخاصة وعدم الاذعان بالمطلوبية والمبغوضية والحاصل الاذعان بالجهل ثم بعد ذلك فاما ان يحكم باصالة البراءة
او يحكم بلزوم الاحتياط فالقول بالتوقف لا ينفك عن احد القولين اما عن قول المجتهدين فبان يحملها على التوقف عن الحكم الواقعي
بحسب الخصوص كما اشرنا سابقاً اليه وذكرنا ان ظاهر اخبار التوقف ايضاً المنع عن العمل بالقياس والغرض بيان المنع عن تكليف
في تعيين الحكم الخاص بالواقعة من جهة القياس ونحوه وهو لا ينافي الحكم باصالة البراءة من جهة انها مجهولة الحكم بالعموم لما مر من الادلة
للمجتهدين واما عن قول الاخباريين فبان يحملها على ذلك ويقول ان الحكم العام من حيث الجهالة هو الاحتياط اذ الامر الدال
بالاحتياط هو الاخذ بما لا يحتمل الضرر او ما كان اقل ضرراً سواء كان فعلاً او تركاً كما هو المتبادر منه في العرف والشرع عند
اهل اللغة وتخصيصها بما احتمل الوجوب وغيره لا وجه له فالظاهر ان كل من يوجب الاحتياط يوجب التوقف عن الحكم الخاص والحكم

بالبرائة الأصلية عموماً وان القائل بوجوب التوقف يوجب الاحتياط ويشهد بما ذكرنا ان الفاضل المحدث الحر العاملي في الوسائل
باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كل مسئلة نظرية لم يعلم حكمها بنص منهم عليهم السلام ثم ذكر في الباب اخبار
التوقف والاحتياط وفي الباب ايضاً مواضع دلالة على ما قلنا فنقول المجتهدون والموجبون للاحتياط كلاهما متوقفون في
الحكم بالواقعة ونزاعهم في ان الكلام الحكم العام ح هل هو البرائة الاصلية او الاحتياط واما ما يتوهم ان المراد من التوقف
عن الافتاء والمراد من الاحتياط الاحتياط في العمل فهو غلط لان من اوجب الاحتياط يفتي بوجوب الاحتياط والاخذ بما لا يحتمل الضرر
او يحتمل اقل ضرراً لا بان الحكم النفس الامري للواقعة هو هذا واما ما صدق ان مرجع التوقف والاحتياط واحد ليس في المسئلة لا يرجع المجتهد نظر
الى ما ذكرنا من الآيات والاخبار الدالة على التوقف بيان لجزء مطلب المحتاطين وهو التوقف عن الحكم النفس الامري او هو مع الحكم
باصالة البرائة واما ادلتهم على وجوب فنحن انما نذكر الكلام في الاحتياط ويعلم ادلتهم في تضعيفه فاقول قال المحقق ره
في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون الى وجوبه وقال آخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط
واجباً ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفيما
عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث احتج القائلون بالاحتياط بقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت
اشتغال الذمة يقيناً فيجب ان لا يحكم ببرائتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد
لا يعمل بمثله في مسائل الاصول سلمناه لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها
بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البرائة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة
على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح لا نسلم اشتغال الذمة مطلقاً بل لا نسلم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد
الامرين ولكن لم لا يجوز قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا
عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى اقول قد عرفت عدم الاشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه وشبهة التحريم
للعقل والنقل وستعرف فيما تعارض فيه النصان في محله فالقول بوجوب الاحتياط مطلقاً لا يحتاج ضعفه الى البيان ولعل القول محمول
واما ما يظهر من بعض المجتهدين العمل وجوباً كالسيد وغيره فمحمول على غير ما لا نص فيه بل هو فيما ثبت اشتغال الذمة فيه بزعمهم كما
لا يخفى على من لاحظ مظانه فلاحظ الانتصار والمسائل الناصرية وساير كلمات من ذهب الى هذه الطريقة كالشهيد في ذكرى
واما التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان المعنى المراد من اشتغال الذمة فاقول لا ريب في ان الاقرب بل المتعين ان مع اشتغال الذمة

الاحتياط صح — عليه صح

الذمة يقيناً لا بد من حصول اليقين برفعه او الظن القائم مقامه للاستصحاب ولقولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين الا بيقين مثله والمراد بالاشتغال
هو الاشتغال المعلوم كذلك والرافع والمزيل لا بد ان يكون كذلك وفي غيره لم يجب فاذا علمنا التكليف بالصلاة في الجملة فلا يجب شغل
ذمتنا الا بما ظهر لنا انه صلاة اما بالعلم او بالظن الاجتهادي بانه هو الصلاة ولم يجب اشتغال ذمتنا بما هو صلاة في نفس الامر فان
فان الالفاظ اسام للامور النفس الامرية ولكن التكليف لم يثبت الا بما امكن معرفته لعدم توجه الخطاب الشفاهي الا الحاضرين سيما
بعد تسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك بسبب الاجماع الا بما امكن معرفته علماً او ظناً لاستحالة التكليف بالمحال في بعضها ولزوم
والحرج المنفي في الاكثر مع انا قد اشرنا في مباحث الاخبار الى ان طريق مكالمة الشارع هو طريقة العرف فانهم يكتفون بظاهر الكلام
فلا يجب على الشارع ان يفحص عن المخاطب انه هل فهم المراد او فهم نفس الامر او شيئاً اخر فانه مما لا يمكنه غالباً بل يؤدي الى الاثم
او اعادة الكلام في تفهيمه ايضاً ربما يكون فيه ذلك المحذور مع انهم كثيراً ما راوا من المخاطبين غفلتهم واشتباههم فيما هو مرادهم فقالوا
اين تذهبون اني قلت كذا وهو فهم كذا ومع ذلك فيكتفون بمجرد ظهور فهم المراد والظن به ايضاً فلم نعلم من الخطابات المتوجهة
الا تكليفهم بما جيئوا لهم واعلموهم انه هي الصلاة مثل قوله صلوا كما رايتموني اصلي او امكنهم معرفة انه هي الصلاة ولم يظهر ان الخطابات
المتوجهة اليهم كان خطاباً بما في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين بما في نفس الامر حتى نقول انكم ايضاً مشتركون معهم في ذلك للاجماع على
الاشتراك ولا ريب ان الظن الاجتهادي فيما لم نعلم مدخليته في العبادة يحصل في جانب اصل العدم واصل البرائة ح مع عدم العلم
والظن به فاذا راينا الادلة متعارضة في وجوب السورة في الصلاة ولم يحصل لنا مرجح فالظن الاجتهادي يفيد التخيير عقلاً ونقلاً ولم يجب
علينا في تحصيل ماهية الصلاة والمعرفة بها الا متابعة الظن الاجتهادي وهو في عدم الوجوب ح واما فيما لم يتعارض فيه نص لعدم بلوغ النص فيه
الينا كما لو شك في مدخلية شيء في العبادة وعدمها مثل بعض الحركات والافعال القليلة الخ لم يعلم اشتراط عدمها في الصلاة والشك
في مدخلية تركها فيها فنقول ايضاً الاصل عدم مدخلية ذلك في العبادة والاصل برائة الذمة عن التكليف به فيها اذ لم يثبت من ادلة جزء
الصلاة الا هذا المقدار من الاجزاء والشرائط فان تكليفنا ليس الا تحصيل الظن بتلك الماهية ولم يجب شغل ذمتنا تحصيل ازيد من
ذلك والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في اول الامر كلام سخيف خيالي ركيك لا يذهب اليه الافهام
المستقيمة كما حققناه سابقاً في مباحث الاخبار وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن ان الظن الاجتهادي حجة والاشكال في
الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل ظن من جهة الادلة غير الاصل مع ان تحصيل اليقين في الصلاة من جهة قرائة السورة لا يكفي في صيرورة
الصلاة هي الصلاة النفس الامرية لاشتمال الصلاة على امور لا يمكن تحصيل القطع في جميعها كما اشرنا اليه ثمة وبعضها ظني

وان كان صح — العدم صح

فليس جميعه بقطعي فالقول بان اشتغال الذمة بمرتبة الصلوة العبادة يوجب وجوب الاحتياط في اجزائها المشكوكة من غير فرق ضعيف في افعال
عما شك فيه من جهة تعارض النصوص نعم القول بان اشتغال الذمة يقينا يوجب تحصيل القطع بالبراءة يصح فيما لو شك في حصول البراءة التي
بالدليل المفروغ عنها في الخارج بسبب الشك في حصول بعض اجزائها وهو مع الاستصحاب ومقتضى قولهم لا تنقض اليقين بالشك ابدا
وهذا مثل ما لو شك في فعل الصلوة مع بقاء الوقت او في بعض اجزائها ما لم يدخل في اخر غيره ذلك محال الكبير واما ما ذكره المحقق من
الولوغ فالمفصل يقول ان الذمة مشغولة بوجوب تطهير الاناء ولا يحصل اليقين به الا بالسبع وفيه انه لم يثبت اشتغال الذمة في التطهير
الا باحد الامرين او باقلهما لانه هو المتيقن الثبوت والمجمع على ثبوته وان لم يكن مجمعا على مطهريته فالتطهير تكليف مغاير لوجوب الاجتناب
عن الاناء وهذا التكليف اختلف فيه الامارتان فاذا لم يترجح احدهما على الاخر فنقول مقتضى ادلة التخيير وهو مقتضى اصل البراءة واما استصحاب
وجوب الاجتناب فهو امر آخر وهو ايضا مستصحب لكنه لا يكون مؤيدا لاحد الامارتين وهو امارة السبع وهذا ليس معنى استصحاب شغل
بالتطهير المقتضي لايجاب السبع فان التطهير تكليف جديد ورد فيه مستقلان وحكم التعارض فيهما التخيير وجواز اختيار الاقل في قول
الاصل براءة الذمة عن وجوب التطهير الا بما تيقن اشتغالها به وهو الغسل مرة والاخر منفي بالاصل وان كان استصحاب النجاسة يقتضي
العمل بالسبع وهذا هو مراد المحقق لا ان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عنه الذي هو مع النجاسة يقتضي ان يكون المطهر هو السبع
فانه لا يقتضي ان يكون المطهر هو السبع الا دوجب حصول ما يرفع النجاسة في نفس الامر فلما امكن تحصيل العلم بالواقع بالظن الاجتهادي
الظن الاجتهادي هو الاكتفاء بالواحد كما اقتضاه التخيير فلا منافاة بين العمل على مقتضى استصحاب النجاسة والعمل على كون الرافع هو الواحد
لان الظن الاجتهادي يقوم مقام العلم واليقين الرافع لليقين فنقول ح الاستصحاب وقولهم لا تنقض اليقين الا بيقين يقتضي
ان النجاسة في الاناء المذكور ثابتة حتى يحصل في الخارج ما يثبت رافعيته لها في نفس الامر لا انها ثابتة حتى رافعية ما هو ثابت في
الامر مسلما لكن نقول قد ثبت رافعيته بالامارة الشرعية وهو التخيير بين الامارتين المقتضي للاكتفاء بالاقل وبسبب اختلاف
في الموارد من جهة المطابقة لاصل البراءة وعدمها ربما يتوهم ان الاستصحاب قد يصير مؤسسا لاثبات حكم شرعي كما في استصحاب
الطهارة يدل على ان المذي ليس بناقض فاثبت الاستصحاب هذا الحكم في عدم الناقضية لهذا المعنى في المذي وكذا فيما نحن فيه في
استصحاب النجاسة واشتغال الذمة بالاجتناب هو الذي اوجب السبع وهذا غفلة اذ المقتضي للحكم بعدم الناقضية هو اصل البراءة
الامارتين فان الامارتين في المذي قد تعارضتا في انه ناقض للوضوء ام لا واصالة البراءة وعدم ثبوت التكليف بالطهارة الجديدة
ترجيح احد الامارتين على الاخر المقتضي للتخيير اثبت هذا الحكم والمتوهم قد توهم ان المثبت له هو استصحاب الطهارة وهو كما ترى

من فانهم انما يثبت بقاء الطهارة لو لم يثبت رافعية الواقع فلو فرضنا موضع هذا المثال في الوضوء التجديدي او الطهر بسبب ريبة بالحدث
يكون رافعا للحدث ام لا وتعارض الامارتان فيه فمقتضى التخيير والاصل هو كونه رافعا وان كان مقتضى استصحاب الحدث هو العدم
فيما نحن فيه نقول ان استصحاب النجاسة وان كان مقتضى عدم الطهارة الا بالسبع ولكن استصحاب براءة الذمة عن التكليف
وتكافؤ الامارتين الموجب للتخيير يثبت الاكتفاء بالاقل ولعل ما ذكرنا سيظهر كلام العضدي كما في الاعتبار في نفي الاستصحاب
والكثير الحنفية على بطلانه فيما يثبت به حكم شرعي وهو التفتازاني لانه يشير الى الخلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي
الاصلي وهذا ما يقولون انه حجة في الدفع لا في الاثبات حتى ان حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في
مورثه اول والوصية وذلك ان اصالة عدم انتقال الملك المفقود الى غير ما يقتضيه استصحاب بقائه فيحتاج في اثبات الانتقال الى
المفقود الى دليل آخر فحاصل مراد المحقق ره انه لا يمكن التمسك في اثبات السبع باشتغال الذمة بالتطهير لانه لم يثبت الا باحد الامرين او باقلهما
فاصالة نعم يمكن ان يقال بما هو موافق لترجيح السبع من جهة الاستصحاب وانت خبير بان الاصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل وقد عرفت
ان الدليل وهو التخيير بين الامارتين موجود ومقتضاه الاكتفاء بالاقل وان شئت قلت هناك تعارض حجتان ولا مرجح لاحدهما
الترجيح للمتاخر فعلم بما حققناه انه لا نزاع في وجوب الاحتياط اذا ثبت اشتغال الذمة والنزاع انما هو في موضع الاشتغال وعدم ثبوته
فالنزاع لفظي نعم هيهنا بحث كلام آخر وهو ما ذكره المحقق الخوانساري في شرح الدروس بعد ما اختاره هو ايضا ما اخترناه من جواز
بالاصل وعدم وجوب الاحتياط في ماهية العبادات ايضا فانه في مسئلة اشتباه الماء المشتبه بالنجس رد الاستدلال على عدم جواز الوضوء
به بان اشتغال الذمة متيقن ولا يزول بالصلوة معه لان اليقين بوجوب الصلوة يقتضي اليقين بالاتيان باجزائها وشرائطها التي
تثبت بالدليل وقد علمت انه لم يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالطهارة بالماء وبعدم التطهير بالمياه النجسة المتيقنة او
المظنونة على وجه وهذا ليس منها سلمنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر لكن انه نقول طاهر بالوجه الذي قررناه نعم لو حصل يقين
بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور فلا يبعد ح القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل اليقين بالبراءة
وكذا لو وقف الامر ان الامر الفلاني مشروط بكذا ولم نعلم او نظن المراد منه كذا فيح هذا ايضا الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يكون
ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن كما بعد انتهى ما اردناه وصرح بعدم وجوب الاحتياط في اجزاء العبادة وشرائطها في
مواضع كثيرة اخر ايضا ويمكن ان يكون مراده بما استثناه بقوله نعم الخ مثل الامر بقضاء الفائتة المنسية المرددة بين الخمس ومثل
اشتراط صحة الصلوة بعدم التكفير المختلف في تفسيره بانه وضع الكف اليمنى على اليسرى او بالعكس او غيره ذلك من شبهة

عليه الأمر في وجوب القصر في الصلوة او الأتمام او الظهر او الجمعة والقول وان كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره ولكن دقيق النظر يقتضي
خلاف ذلك فان التكليف بالأمر المجمل المحتمل لأفراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتأخير البيان
عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكلما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام
والظهر والجمعة وامثالها ان الاجماع وقع على ان من ترك الأمرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين
عند الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما جميعين يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالأحكام الشرعية سيما في مثل زماننا على مذهب
اهل الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكن تحصيله من الأدلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الأمري
في كل واقعة ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي من اول الأمر ايضا نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود
النص على وجوب شيء معين عند الله مردد عندنا بين امور من دون اشتراط بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد
التعيين في الطاعة لتم ذلك ولكن لا يخفى ح قوله فلا يبعد ح القول بالوجوب بل لا بد من القول باليقين والجزم بالاتي
ولكن من اين هذا الفرض واني يمكن اثباته وحكاية التكليف بثلث صلوة فيمن فاته احد الخمس انما هو بالنص والدليل
لا لانه تكليف بالاتيان بذلك المجهول ولا يتم الا بالاتيان بالمجموع ولذلك اقتصر المشهور على الثلث دون الخمس كما ذهب
اليه بعضهم فان الأقرب هو مورد النص ولو كان ذلك من جهة اعتبار التكليف المجهول من باب المقدمة الذي هو الاحتياط
خصوصا مع ملاحظة وجوب الجهر ووجوب الاخفات وبالجملة لو لم يكن النص لم نقل بوجوب قضاء المنسية سيما على المختار من كون
القضاء بالفرض الجديد وعموم الأوامر الدالة على وجوب قضاء ما فات لا يشمل المجهول لما ذكرنا من استحالته ولأنه خلاف ظاهر تلك
الأوامر فان ظاهرها صورة العلم فلاحظ ولو قلنا بالوجوب فنقول انه لم يثبت الا العقاب على ترك جميع المحتملات لا على ترك
النفس الأمري حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا فان قلت نعم هو لا المأمور به بعد وجوب سعى له طلبه ولكن تأخير البيان عن
وقت الحاجة دليل على ارادة فعل كلها فلا مانع من الأمر بقضاء المنسية مع جهلها وتأخير البيان فيكشف ذلك عن ارادة
لئلا يلزم المحذور وذلك نظير ان يحمل المفرد المحلى في مثل قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا على العموم على القول باشتراكه بين العهد والجنس
والاستغراق فيجب ان يحمل الأمر بقضاء الفائت على كل الخمس وكذا النهي عن التكفير على كل محتملاته قلت مع ان هذا البيان ما لا
والتزاما للأفراد المتعددة لأجل تحصيل المكلف به كما هو المطلب بل هو اثبات لارادة العموم وهو شيء آخر يرد عليه انه لم يتوجه البيان
خطاب حتى يجري فيه ما ذكر ولعله كان البيان موجودا وخفي علينا فلا بد ان يبين حكم مثل ذلك مضافا الى ان اخراج كلام الحكيم
عن

عن اللغوية والاغراء بالقبيح كما يجب الحمل على العموم فقد يحصل بالتخيير لم لا يكون تأخير البيان مع تعدد الاحتمال قرينة للتخيير فاذا
فرض الأمر بالاعتداد بالقرء مثلا مع عدم البيان فنقول ان ذلك قرينة على التخيير وكذلك الكلام في الفريضة المنسية لو فرض تحقق
دليل على وجوبها بنفسها مع ان الفائدة في الاتيان بالكل ان كان هو تحصيل اليقين بالمكلف به الواقعي فلا ريب انه لا يحصل بذلك ايضا
لان اشتراط قصد التعيين في الاتيان بالمكلف به من المسائل الاجتهادية وهو مما لا يمكن معه عدمه كيف يحصل اليقين بانه هو ومجرد
المطابقة في عدد الركعة لا يكفي في الاتيان به سيما مع المخالفة في الجهر والاخفات وكما ان عدد الركعات دخيل في الماهية فالنية والجهر
والاخفات ايضا كذلك الا ان يقال بعد تسليم تعلق التكليف به وجوب تحصيل البراءة عما في نفس الأمر فيكتفي بالظن مع تعذر العلم وهو انما
يتم في الاتيان بالجميع لان الصلوة الموافقة للفائتة في العدد اقرب اليها من المخالفة ويدفعه ان ذلك اقرب البدلين وطريق
اثبات وجوب الاتيان بقضاء الفائت لا ببدله ومرادنا من هذه البدلية غير مثل المغايرة الحاصلة لاصل الفوائت المعلوم مع تداركه
كانه مما لا مناص عنه بل المراد من البدلية هو بدل القضاء لا بدل الاداء فان الفرد الموافق للفائت في العدد فيما بين الخمس بدل عن القضاء
المتعين في صورة العلم كما ان احد الخمس على التخيير ايضا بدل عنها واحد البدلين وان كان اقرب من الآخر وارجح لكنه لم يثبت وجوب
البدل عن القضاء وما تمسكت به هو ادلة وجوب القضاء لا بدل القضاء ومن هذا القبيل النهي عن البهيمة الموطوءة المجهولة في جملة قطيع لكن
النص ورد هناك بالقرعة وهو ايضا مشكل لمعارضته بما ذكرنا من الادلة وقد حققنا الحكم فيها واما الكلام فيه في مثل التكفير فلعل
الكلام فيه ايضا في الشبهة المحصورة وقد حققنا انه لا يجب فيه الاجتناب عن الجميع للاصل ولقوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو
لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ومن هذا الباب الصلوة فيما شك في كونه مما يجوز فيه الصلوة وعدمه كالمشتبه بالخز والمشتبه بفضلة
غير المأكول كالعظم المردد بين كونه من البعير او الفيل وكذلك الكلام في صورة اشتباه القبلة فان الاصل عدم وجوب الاستقبال
اذ لم يثبت من الادلة الا حال الامكان وظهر بذلك ضعف الاستدلال بانه مكلف بالصلوة مستقبلا وهو لا يتم الا بالصلوة الى
الاربع جوانب نعم استدل المشهور على ذلك برواية خراش وهي مع ضعفها معارضة بنصوص صحيحة يدل على كفاية الصلوة الى اي
جهة شاء ومما ذكرنا ايضا يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة لمن اشتبه عليه الأمر وكذلك القصر والاتمام في اربعة
فراسخ ونحو ذلك مما تعارض فيه الامارتان اذا اختلف الأمة فيها على قولين لان مقتضى تعارض الامارتين والاحتمالين
التخيير والاصل عدم وجوب التعيين لمن لم يثبت عليه كفو صحته والتكليف باحدهما المعين عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت
لما اشرنا اليه سابقا مع انه لا معنى للاحتياط هنا لحرمة كل منهما على فرض ثبوت الآخر فالمكلف المحتاط وان كان خرج عن
عهدة

يرجع الى الكلام

عن تبعة ترك الواجب لاجل اتيانه بمحتملاته لكنه يقع عليه تبعة ارتكاب المحرم الواقعي جزماً ولا ريب ان ينبغي ارتكاب ما لم يعلم فيه ارتكاب
الحرام واحتمل فيه اتيان الواجب اسلم من ارتكاب ما علم فيه ارتكاب الحرام واتيان الواجب فان قلت فعلى هذا يلزم حرمة الجميع لعدم الامر
على فعله فيكون تشريعاً فلا معنى لاستحبابه بل جوازه ايضاً قلت التشريع المحرم انما هو ادخال ما ليس من الدين او شك انه فيه بقصد انه
منه لا الاتيان بما احتمل ان يكون منه فيه رجاء ان يكون منه فالاتيان بهما مجتمعاً باعتقاد انه احد افراد المأمور به وان التكليف مردد
بين كل منهما منفرداً وكلاهما مجتمعاً ليس عليه دليل بل هو تشريع محرم لكن الاتيان بهما من حيث ان كلا منهما يحتمل ان يكون
نفس مطلوب الشارع الواقعي الذي نابه التخيير بينهما في حال الاضطرار فلا دليل على حرمته والاصل جوازه ولكنه يحتاج الى اثبات رجحان
ذلك فان العبادة مشروطة به ومنه ذلك [?] ان المكلف يتخير هو احدهما تخييراً لكنه اذا فعل احدهما لاحد الاغراض ثم فعل الاخر
لاحتمال ان يكون هو المراد في نفس الامر الذي له مصلحة خاصة وان لم يكن مطلوباً منه بالخصوص رجاء ان يحصل له تلك المصلحة مع
اعتقاد ان الجميع من افراد المأمور به وهو الاتيان بما يرفع احتمال فوت هذه المصلحة منه ولما كان المستفاد من الكتاب العزيز ان
الحسنات يذهبن السيئات فلعل في هذا الفعل حسنة يذهب السيئة ففعله احتياط بهذا المعنى وهو حسن ويشمله عموم قوله ع دع ما
يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق الرجحان كما يجي بيانه ومن هذا القبيل ما يفعله الصلحاء من اعادة عباداتهم بعد ما
معرفتهم بمسائل العبادات كما هو المنقول عن اعاظم العلماء والصلحاء مع عدم قيام دليل على وجوبه بل ولا نص بالخصوص على فعله كما صرح
به الشهيد في قواعده مع ان ذلك ايضاً لا يوجب تحصيل اليقين كما لا يخفى فان تعيين النية من المسائل الخلافية وانما يجزي
الفعل عند من يكتفي بالنية المرددة فيها وكذلك الكلام في اعادة الوضوء احتياطاً لمن يشك في الحدث حتى ان الشهيد ذكر في طريق الاحتياط
بمجرد الغفلة في مسائل الاحداث او الشك في الطهارة بل ينبغي اكمال الطهارة تحصيلاً لليقين ثم الغسل لان الغسل مع النية المشكوك فيها كلا
عند بعض الاصحاب انتهى هذا ولقائل ان يمنع التشريع على القول بالوجوب ايضاً اذ اجعل من باب المقدمة فالاولى منع الوجوب وذكر
الشهيد في ذكرى كلاماً لا باس بذكره وهو في خاتمة مباحث الاوقات اشتهر بين متاخري الاصحاب قولاً وفعلاً الاحتياط بقضاء صلاة
يتخيل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات الموهوم فيها ذلك وربما تداركوا ما لا مدخل للوهم في صحته وبطلانه في الحياة وبالوصية
بعد الوفاة ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص وللبحث فيه مجال اذ يمكن ان يقال بشرعيته بوجوه منها قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم
اتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة ومنها قوله
دع ما يريبك الى ما لا يريبك وانما الاعمال بالنيات ومن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه وقوله للمتيمم لما اعاد صلاته

منه ره

د د الطهارة

د د الخزف

صلاته لرجوع الماء في الوقت لك الاجر مرتين والذي لم يعد اصبت السنة وقول الصادق ع في الخبر انظروا الى عبدي يقضي ما لم افترض عليه
وقول العبد الصالح في مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك وربما تخيل المنع بوجوه منها
قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر يريد الله ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين من حرج وفتح باب الاحتياط يؤدي اليه
بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وروى حمزة بن حمران عن ابي عبد الله ع ما اعاد الصلاة فقيه يحتال فيها ويدبرها حتى لا يعيدها والاخبار
الا قل لعموم قوله تعالى ارأيت الذي ينهى عبداً اذا صلى وقول النبي ص الصلاة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر ولان الاحتياط
الشروع في الصلاة من هذا القبيل فان غاية التجويز ولهذا افتى ابو عبد الله ع وان كان صلى اربعاً كان الاخيرتان نافلة ولان اجماع شيعة
عصرنا وما لحقه عليه فانهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم اياها ويعيدون كثيراً منها نقضاً واداء والنهي عن اعادة
الصلاة هو في الشك الذي يمكن فيه البناء انتهى كلامه اقول وللنظر في ادلة الطرفين مجال واسع يظهر لمن تأملها ولكن ما ذكره الشهيد
مع ما يتفق في محله من المسامحة في ادلة السنن الثابتة بالاجماع والاخبار المعتبرة يكفي في جواز هذا الاحتياط واستحبابه ويدل عليه قول
امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وسنبين وجه دلالة هذا ولكن خوف الوقوع في الوسواس
حاصل في البناء على الاحتياط وهو الغالب الوقوع في اكثر الناس فمن خاف الوقوع فيه فلا يظهر رجحان الاحتياط له وقد اشير الى ذلك
في بعض الاخبار ايضاً فلاحظه ثم ان الاحتياط الاخذ بما هو اوثق للنفس من الهلاك في صورة الاشتباه لا في صورة الجزم فالاتيان
بالواجب المعلوم وترك المحرم كذلك ليس باحتياط فكل ما دل عليه الدليل واقتضاه فليس باحتياط فمن الاتيان بالفعل المشكوك فيه حال
الصلاة ما لم يتجاوز محله والشك في فعل الصلاة ما دام وقتها باقياً والشك في عدد الركعات الثنائية والثلاثية ما دام في الصلاة ونحو
ذلك حكمه وجوب الاتيان للاصل والاستصحاب العدم واما مع خروج الوقت في الصلاة والدخول في الفعل اللاحق في اجزائها فالظاهر
من المسلم الاتيان بها وهو مظنون فلا يجب ذلك فيها لذلك او للاجماع في الطرفين واصالة البراءة مع ان الشك بعد [?] على المذكورات
لا حاجة الى التمسك بالقاعدة واما البناء على الاكثر في الرباعية فهو وان كان خلاف الاحتياط من هذه الجهة لكن مع ملاحظة جبره بصلاة
الاحتياط هو ايضاً يصير من هذا القبيل والحق ان امثال هذه المقامات لا يحسن ايرادها في هذه المسألة وقد وقع فيه للشهيد فانه ذكر
في القواعد الاتيان بما يمكن تحقق القاعدة فيه مع قطع النظر عن النص وان ورد فيه النص ايضاً فقد ترى انه يذكر في قاعدة نفي العسر
القصر والتيمم ونحوهما وفي قاعدة الاحتياط امثال ما ذكرنا ثم انه ره قال في اخر القاعدة اما ستارة الخنثى كالمرأة وجمعه بين احكام
الرجل والمرأة فالاقرب وجوبه لقيام الاحتمالين ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب مهما امكن في صحة العبادة والمعاملة اولى

فالمظنون ص

وما ذكره ره ثم وهذا باب مطرد شايع في الفقه يجري فيه المسئلة فانهم كثيرا ما يستشكلون في حكم الخنثى فترى بعضهم يختلفون في وجوب الاجتناب عن الحرير
عليها لعدم ورود النهي فيها بالخصوص فهي مكلفة جزما لكنها لا يعلم ان تكليفها تكليف الرجل او المرأة فيرى بوجوب الاحتياط بوجوب
الاجتناب عن الحرير في الصلوة ففي الذكرى يحرم على الخنثى لبسه اخذا بالاحتياط وفي المدارك هل يحرم على الخنثى لبس الحرير قيل نعم اخذا
بالاحتياط وقيل لا لاختصاص التحريم بالرجل والخنثى ليست برجل على اليقين وكذلك في مسئلة الستر ففي الذكرى والاقرب الحاق الخنثى بالمرأة
في وجوب الستر اخذا بالبرائة للذمة وهكذا ومقتضى ما اخترناه في اصل المسئلة التخيير وبرائة ذمتها عن زيادة التكليف فالذكرى
هذه الطريقة في مسئلة الجهر والاخفات في الخنثى يتخير في الجهر والاخفات وان جهرت في مواضع الجهر فهو اولى اذا لم يستلزم سماع من
يحرم سماعه واما ما ذكروه من وجوب الصلوة على جميع القتلى اذا اشتبه الكافر بالمسلم بنية الصلوة على المسلمين معللا بعدم حصول
الامتثال الا بذلك فمع ان الاكثر اعتبروا مراعات كمش الذكر فيه للرواية الواردة في فعله صلى الله عليه وآله ببعض بدر من مواراة من كان
منهم كمش فيه انه لا دليل عليه حتى في التكليف لم يثبت بالصلوة على من هو مسلم في نفس الامر بل المسلم انما هو الصلوة على من علم اسلامه
نعم لو ثبت الاجماع على وجوبه اذا لم يتميز بملاحظة الذكر ايضا مع سقوط قصد التعيين الامتثالي فلا وجوب على الجميع وجه كما مر بيانه
وذهب بعضهم هنا الى وجوب القرعة وضعفه في الذكرى وقال ان محل الاشكال في مواضع مخصوصة ولو اطردت القرعة لجرى اليها في جميع ما اختلف
فيه من الاحكام فيستغني عن الاجتهاد وفقهاء الاسلام اقول وان سلم كون القول بالقرعة ضعيفا لعدم ثبوت وجوب الاشكال في الامر لكنه
اضعف فان التمسك بالقرعة في موضوع الحكم بعد ما ثبت تعلق الحكم به مطرد لعموم احاديث الوارد فيها من انها لكل امر مشكل حتى ان السيد
الجليل بن طاوس ذهب الى العمل بالقرعة الى الجهات للمتحير واما الفتاوى والاحكام بالقرعة فهو مما دل الاجماع على خلافه فخرج من
العموم بالدليل كما صرح به في القواعد فانه بعد ذكر مقامات مما يجري فيه القرعة مثل ائمة الصلوة عند الاستواء في المرجحات والاولياء في تجهيز
الميت مع الاستواء والمرتبة في الصلوة والدفن مع الاستواء في الافضلية وعدمها وبين المزدحمين في الصف الاول مع [illegible]
في الورود وفي المزاحمة في الاعادي والدرس وتعارض البينات وغير ذلك قال ولا يستعمل في العبادات غير ما ذكرنا ولا في الفتاوى
والاحكام المشتبهة اجماعا واقول ما ذكره من عدم استعمالها في غير ما ذكره من العبادات ينافي ما نقلناه عن ابن طاوس وان كان ضعيفا
لما اشرنا سابقا ثم ان القائل بوجوب الاحتياط استدل بروايات منها قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفيه بعد سلامة السند جواز
اثبات مثل هذا الاصل بمثل هذا الخبر ان القائل بوجوب الاحتياط يقول به في الشبهة والعمل والشبهة بالاحتياط سيما اذا كان حاصلا
من الجمع بين المذاهب كما ان رأيه الشهيد في القواعد وصار شايعا على الخلف وتحرّوا هذه الكلفة على عبادة كمال الترغيب [illegible]

في الصلوة ٣

عن التهمة المؤاخذة مع ان الخبر سهلة [illegible] وهو منفيان بالكتاب والسنة فالرواية مقلوبة على المستدل كما نبه عليه كلام المحقق
البابق مع ان العدول عن الاستحباب الى الوجوب فيما تردد الامر فيهما يوجب فساد الوجوب فيما يحتمل كونه مستحبا في نفس الامر وجواز تركه
انما يتم على القول بعدم عبادية [illegible] ولم يظهر من ادلة الاحتياط ان عدم الاعتبار بنية الوجه هو الاحتياط مع قطع النظر عن عدم التمكن
بما هو المطلوب في الواقع من الجهات الاخر ايضا وصيرورة بعض اجزاء المركب قطعيا لا يوجب قطعيته نفسه كما مر ذكره مرارا هذا مع ان ما عدا
ما ورد من الادلة القاطعة في ان الحكم فيما لم يبلغ فيه نص او دليل شرعي عام او خاص هو الاباحة كما اشرنا فلا يبقى لنا ريبة خرج عن
الامام بزجرنا وكذا فيما تعارض فيه الامارتان فان الادلة من العقل والنقل دلت على ان الحكم فيها التخيير او الاباحة والرجوع الى اصل
البرائة لتساقطهما فارتفع الريبة مع انه لو كان الاحتياط واجبا لم تخل الاخبار الواردة في علاج المتعارضين عن ذكر الاحتياط
والذي ذكر الاحتياط فيها ليس الا قليل منها ودلالتها على الوجوب ايضا ممنوع ثم يمكن ان يمنع دلالة الرواية بان في الريب بما
بمعنى التهمة يقع في ما يوجب وقوعك في التهمة الى ما لا يوجبه في الجوهري الريب الشك والريب ما رابك من الامور والاسم
الريبة بالكسر وهي التهمة والشك انتهى فيكون معنى الحديث مفاد قولهم اتقوا مواضع التهم مع ان الظاهر عدم الصحة فيما نحن فيه
ان اردنا التشكيك فان المناسب للعمل بالاصل او التخيير انه عمل لا يوجب اليقين بالبرائة لا بما يوجب الشك والحمل على ارادة
ان لا تفعل ما يحدث الشك بمعنى انه يبدل يقين عدم حصول المأمور به بالشك في حصوله بعيد مع انه يلزم في التفكيك بين
الرجحانين فانه لا يصح معنى قوله ع الى ما لا يريبك الى ما لا يوجد معه شك في حصول الامتثال وان حصل اليقين بارتفاع علم
الامتثال وانما قلنا ذلك لان الشك انما يكون [illegible] وحدوثه اذا ثبت هناك يقين سابق واليقين السابق هو عدم الامتثال
والمقصد بالذات ليس ابقاء ذلك العدم بل تحصيل اليقين بتحقق الامتثال والتفكيك بين الاول ولكنه لا يصح فالظاهر ان
مراده ع هو ترك ما يوجب التهمة ورفع [illegible] صحة والطلاق التهمة على من لم يسلك سبيل الاحتياط بعيد هذا الكلام
ان الحكم ان كان الاجتناب عن المشكوك فيه المتيقن فهو يشمل ما يحتمل الاستحباب او الكراهة مع الاباحة فيلزم اما خروج المستحب
والمكروه او ارادة مطلق الرجحان من صيغة الامر لعدم جواز استعمال اللفظ في معنييه كما حققناه في محله والثاني يوجب بطلان الاستدلال
والاول بعيد فالاولى حمل الرواية على الاستحباب وكيف كان فهو لا يقاوم ادلة اصل البرائة فنحملها على الاستحباب ومنها ما نقل عن امير
المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا يدل الا على الرخصة لقرينة
التقييد بمشية المكلف غاية الامر الاستحباب فان الظاهر ان المراد حصر الاخ في الدين ادعاء من قبيل قولهم الاسد زيد يعني هو

فكما ان الاحتياط لحفظ الاخ وتعاطي ما هو مصلحته مركوز في طبيعتك لا حاجة الى الأمر به فكذلك لا بد ان يكون دينك ولا مانع لك من جانب

عن اخذ ما هو حائطة له او يستحب ان تأخذ بما هو احوط له بما شئت ومنها ما رواه الشيخ عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمان بن

داود عن ابي عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح ع يتوارى القرص ويقبل الليل ارتفاعاً ويستر عنا الشمس ويرتفع

فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذن أفأصلي حينئذ وافطر ان كنت صائماً او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى لك

ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا دلالة فيها على ما نحن فيه اذ الظاهر ان الحمرة

فيها هي المترددة بين كونها شعاع الحمرة المغربية او من نور الشمس فوق الافق اللائحة على ذروة الجبل على القول بكفاية استتار

بحيث لا يبقى ضوء على الجبال والجدران ونحوهما ومع ذلك فلا ريب في وجوب الاحتياط لاجل استصحاب عدم الغروب وان شئت فقل لاجل

الذمة الثابتة لصلاة المغرب على الظاهر لصحة اطلاق شغل الذمة فان الظاهر من المكلف الصحيح الذي لم يشتغل باداء الواجب

كفقه كونه مكلفاً بالفعل فيصح لمن يتوق لو فعل الصلاة فلا يبرأ ذمته ويبقى شغل ذمته مستصحباً وقد عرفت ان التمسك بالاصل

في مثله وقد ذكرنا في مبحث الامر مع علم الآمر بفقد الشرط ما يوضح هذا المطلب تماماً لكنه لا يدل الا على الاستحباب كما لا يخفى على من

الاسلوب ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن سندي عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيداً وهما محرمان

الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء قال لا بل عليهما جميعاً ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر

ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا وفيه بعد سلامة السند ان ذلك لا ينافي العمل بالاصل

اذ هو مشروط بالياس عن الدليل عند مظنته وهو موقوف على التتبع التام كما سنذكره فكما انا الآن لا يمكن الحكم باصالة البراءة حتى

عن الادلة فكذلك اصحاب الائمة اذ هم ايضاً كثيراً ما ظهر لهم ان للنبي حكماً بالاجمال ولم يعرفوه بالتفصيل وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال

والتفحص ستجاوزوا احكامهم في نوعه مثل مسئلة جزاء الصيد ونحوه وقد عرفت ما يبين هذا المقصود في مبحث الاستقصاء في الفحص عن

ويظهر من ذلك المبحث بطلان قول من لا يوجب الفحص مطلقاً واما ما قيل في الجواب من ان ذلك مما ثبت فيه شغل الذمة بين مجمل فرد

والحكم فرد واحد معين عند الله مبهم عند المخاطب وذلك مما لا خلاف في وجوب الاتيان بما يحصل اليقين ببراءة الذمة فقد عرفت بطلانه

بما لا مزيد عليه ودعوى عدم الخلاف مع ما عرفت من كلام المحقق ونقله الاقوال الثلاثة كما ترى ومنها ما رواه ابن جمهور في عوالي اللئالي

عن العلامة مرفوعاً الى زرارة قال سألت الباقر ع فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال

يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معاً مشهوران مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك

واوثقهما في نفسك فقلت انهما معاً عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما

خالفهم قلت ربما كانا معاً موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ فيه بالحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما

معاً موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر وفيه بعد تسليم السند انه معارض بما ذكرنا من

التخيير او براءة الذمة عن التكليف من جهة التساقط والرجوع الى الاصل كما سيجيء في آخر الكتاب انشاء الله مع ان بعض اخبار التوقف الا انه على الاخذ

باحدهما من باب التسليم ايضاً غاية الامر تعارض تلك الاخبار الواردة في العلاج وتساقطها فيرجع الى الاصل البراءة ايضاً فالاولى حمل الرواية

مثل نظايرها على الاستحباب وقد يؤيد ذلك بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم ع قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة

أهي ممن لا تحل له ابداً فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت بأي الجهالتين

اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله تعالى حرم عليه ذلك وذلك

لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث فالظاهر من الرواية جواز

ترك الاحتياط مع امكان ان يحصل العلم بانها في العدة وان الاحتياط احسن كما يشعر به كلمة اهون تتمة لا اشكال في جواز العمل باصل

البراءة قبل الشرع سيما في الاشياء النافعة الخالية عن المضرة بل العقل يحكم بالاباحة لما مر واما بعد البعث وبسط الشريعة فلا ريب ان المكلفين

يرون كثيراً من المنافع التي لم يبلغهم عن الشارع المضار المنهية عنها وكثيراً من الامور التي لم تبلغهم المنافع ودخول الضرر في تركها مما

بها فيما لم يبلغهم حقيقة الامر من جهة عدم كونهم مجاورين في خدمة النبي صلى الله عليه وآله ومتمرنين في صحبته يترددون في كون ذلك باقياً على حالته الاولى او

فيه حكم فالعقل يحكم بالاباحة جزماً لحكمة القبح الا بعد الفحص والسؤال ثم اذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك فيحكم ايضاً بالاباحة والبراءة ثم

النسخة الى زمان الغيبة بل يصير ذلك فيها اظهر فلا يجوز العمل بالاصل دون فحص لذلك ولانه يوجب انطماس باب الشرع في غير الضروريات

ابتداء الامر عليه ولم يثبت لاصل البراءة شرط غير ذلك ولكن بعض المتأخرين ذكر لجواز العمل باصل البراءة واصالة النفي واصالة عدم

تقدم الحادث شروطاً ثلثة ونحن نذكرها ونحرر الكلام فيما لا يحتاج اليه او لا يمكن توجيهه ونطول الكلام بدفعه الاول ان لا يكون اعمال

الاصل مثبتاً لحكم شرعي من جهة اخرى مثل ان يقول في الاناءين المشتبهين او الثوبين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عن احدهما

فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر او يقول في الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل عدم بلوغه كراً فانه يوجب الاجتناب عنه

او يقول في الكر الذي يوجد الملاقي للنجاسة الاصل عدم تقدم حصول الكرية فانه يوجب الحكم بالنجاسة الثاني ان لا يتضرر بسبب

به مسلم مثل ما لو فتح انسان قفصاً لطائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلاً فهرب دابته فان التمسك بالاصل يوجب تضرر

الاصل عدم تحقق الكرية

المالك ويمكن ان يندرج تحت قاعدة الاتلاف الموجب للضمان او يكون المراد بقوله لا ضرر ولا ضرار ما يشمل ما نحن فيه فلا بد للمفتي من التوقف ولعل
الواقعة الصلح الثاني ان لا يكون ذلك الامر جزء عبادة مركبة بل المثبت لتلك الاجزاء هو النص وفي الكل نظر اما الاول فلان الحكم
بجواز التمسك باصل البرائة اذا لم يثبت دليل على شيء فان فرض كون الاستدلال به موجبا لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه لمنعه لان
ذلك دليل ايضا وليس ذلك اثبات الحكم من غير دليل مثلا اذا شك في اشتغال ذمته بدين عظيم وكان له مال يستطيع به الحج لولاه فالتمسك
باصالة البرائة عن ذلك الدين يوجب ايجاب الحج عليه وذلك غير مخالف للعقل ولا النقل بل هو موافق لهما واما ما ذكره من الامثلة
ودعه في هذا التوهم فكلها غير منطبقة على مدعاه اما الاول فلان الدليل قام على وجوب اجتنابهما من النص والاجماع ولذلك لا يصح التمسك باصالة
واما ما لا دليل عليه بالخصوص كالدرهم الحرام في دراهم محصورة فلا دليل على وجوب اجتناب الجميع ويمكن جريان الاصل فيه ولا مانع من استلزام
الحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي سيما مع ملاحظة الاخبار الواردة فيه كما تقدم واما الثاني فلانه فرض فيما حصل الماء المذكور
فقد يبقى ماء في الغدير بعد ما كان كثيرا غاية الكثرة فلا معنى للاصل هنا وح نقول ان التمسك باصالة عدم الكرية صحيح ولا يوجب ذلك
الحكم بوجوب الاجتناب عما لاقاه لمعارضته باستصحاب طهارة الماء وطهارة الملاقي ولو فرض محل يستلزم حكما كما لو اراد ما ملاقي
الماء تطهير نجس فلا مانع من استلزام التمسك باصالة عدم الكرية فيه الحكم بعدم جواز التطهير منه كما اشتراط بقاء كما ان التمسك باصالة
طهارة الماء لا يوجب رفع وجوب الاجتناب عنه يثبت وجوب التوضي به فلا يجوز التيمم واما الثالث ففيه ان المراد باصل عدم تقدم الكرية
التمسك بالعدم الازلي المعلوم بالنسبة الى وجود ذلك الحادث بعينه فيقال الاصل عدم تقدم الحادث على الزمان الذي علم بوجوده سواء اخذ ذلك
الزمان ظرف الحصول في الواقع او ظرف العلم فقط واما اذا لوحظ احد الحادثين المتحققين بالنسبة الى الاخر فلا يمكن دعوى اصالة عدم
تقدم وجود احدهما على الاخر فان الحادثين المتحققين في الخارج الذين لم يعلم تقدم احدهما على الاخر فنسبة التقدم والتاخر في الوجود اليهما
متساوية فلا يمكن التمسك باصالة عدم تقدم احدهما على الاخر وهذا هو الوجه في عدم الجواز نعم يمكن ان يتمسك اذا استعمل من ذلك الماء
ثم علم بالنجاسة وشك في ان الكرية متقدمة ام وقوع النجاسة وان الاستعمال هل كان بعد وقوع النجاسة او قبله فيمكن ان يتمسك باصالة
عدم تقدم النجاسة على الاستعمال وذلك ليس لاصالة عدم تقدم احد الحادثين على الاخر بل لان العلم بالنجاسة لما كان متاخرا عن الاستعمال
واصالة العدم الملحوظ بالنسبة الى النجاسة مستصحبة الى ان العلم فيظن بها بقاء عدم النجاسة الى حين حصول العلم والاستعمال ايضا قد وقع
في زمان ظن بقاء عدم النجاسة وهذا لا غائلة فيه اصلا واما الثاني ففيه ان نفي الضرر من الادلة الشرعية المجمع عليها ولا فرق بينه وبين غيره
وقد عرفت انه لا يجوز التمسك باصل البرائة مع ثبوت الدليل بل فقد الفحص عن الدليل فان ثبت الضرر وتحقق اندراجه تحت

النزاع فيه فلا اشكال في عدم الجواز وان ثبت عدمه فلا اشكال في الجواز وان شك فيه فكذلك ايضا لعدم ثبوت الدليل فلا محصل لما ذكره
دخول مثل ذلك تحت قاعدة الاتلاف لصدقه عليه عرفا واما شمول قوله لا ضرر ولا ضرار لذلك فهو موقوف على فهم فقه الحديث فنقول لا
انه ليس باقيا على حقيقته يقينا لوجود الضرر في الاسلام في غاية الكثرة فاما المراد منه النفي النهي يعني يحرم الضرر او المراد ان المنفي هو الضرر الخالي
عن الجبران فان القصاص ضرر لكنه مع الجبران المسبوق فيه بقتل النفس عدوانا وكذلك مقاصة الحق والغرامة من الغصب وكون
بني اسرائيل بحيث فان قلت ان المراد به النهي فلا دلالة فيها على الضمان في المذكورات لان غاية العقاب على تلك الافعال واما الضمان فيحتاج الى
دليل اخر مثل قاعدة الاتلاف واما على ابقائها على الحقيقة وتقييدها بعدم الجبران فلا يدل على الضمان ايضا لان معنى الرواية ح لم يجوز الله
للعباد ولم يشرع لهم ضررا بغير جبران فكلما حكم الشرع من اقسام الضرر فهو مع الجبران ولا يستلزم ذلك ان كل ضرر حصل من فعل المكلف
وان لم يرخص الشرع فيه جبران فضلا عن قدر الجبران اذ ليس معنى الخبر ح لا يقع الضرر الحاصل من المكلف على الغير لكان بلا جبران بل جعل
لكل ضرر جبرانا وان فعل المكلف بدون اذن الشرع وان الجبران يتعلق بمال الضار بمثل ما اضراه ونحو ذلك ففي كل الصور يجري
اصل البرائة في عدم الضمان بل وعدم التعزير ايضا ويندرج في ثمرات المعنى الاول مثل ثبوت خيار الغبن فيما الزام البيع وعدم ثبوت
الخيار للبايع وعدم رد المشتري ضرر بالبايع ودفع هذا الضرر يحصل بثبوت الخيار ولكن لا يجري ذلك في مثل الامثلة المذكورة فيما يجب على
المتلف الغرامة والا لزم الضرر وهو حرام للحديث فان الضرر قد حصل وهذا عدم تدارك الضرر لا نفس الضرر فيمكن ان يقال يجب تدارك
نفس التلف والا لزم الضرر فيتعين التدارك من المتلف يحتاج الى الرجوع الى قاعدة الاتلاف وهو خروج عن الاستدلال
بنفي الضرر مع ان حكاية سمرة بن جندب المشتملة على هذا اللفظ التي رواها الاصحاب لا تدل الا على تحريم الضرر وسيجيء ذكرها نعم روى البزنطي
في الصحيح عن حماد عن المعلى بن خنيس عن الصادق ع قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن وهو غير المدعى وذكر بعض الافاضل وجوه
كون الاضرار ظاهرا في الظلم مع ملاحظة قوله ع لا ضرر ولا ضرار الحكم بلزوم الجبران والزام الضار لما يحكم به اهل الخبرة ثم الصلح او ابراء المتضرر
تحصيلا ليقين البرائة لاحتمال الزيادة بحسب الشرع وفيه انه ان اراد استفادة ذلك من الرواية فهو ممنوع كما ذكرنا وان اراد من قاعدة الاتلاف
فهو مع انه خروج عما نحن فيه لا وجه للزوم الصلح وغيره مع الرجوع الى اهل الخبرة لانه المحكم شرعا ثم ان ظاهر استدلال الفقهاء في كثير من
المواضع يفيد ان المراد من الرواية عدم اضرار الله بعباده ايضا كما يظهر من استدلالهم في اخراج المؤن في الزكوة بنفي الضرر وبخيار
الغبن في البيع فان الله تعالى لو جعل البيع لازما ح فيلزم منه اضرار عبده وهو من اضرار العبيد بعضهم بعضا ايضا وح فيكون معنى
الرواية لم يرض بعباده بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم لبعض وهذا معنى ثالث للرواية وهو الاظهر بالنسبة الى الرواية وبالنسبة

والزام المضار

الى العقل وعمل الاصحاب وهو نظير تمسكهم بنفي العسر والحرج فاذا انجر الكلام الى هذا فلا باس ان نشرح هذا المقام ونبين جلية الحال في
كلامهم حتى عن بيانه ولم نقف في مقالاتهم شيئا في توضيح هذا المقصد وتبيانه مع انه في غاية الاحتياج ونهاية الاشكال فنقول قد
تداول العلماء الاستدلال بنفي العسر والحرج ونفي الضرر في الموارد الكثيرة غاية الكثرة سواء كان الضرر والحرج من جانب الله او من جانب العبد
والآيات والاخبار الدالة على نفي العسر والحرج كثيرة وبعضها صريح في العموم واما خبر الضرر فقد ذكر في التذكرة قوله ع لا ضرر ولا ضرار
في الاسلام ومن طرق الخاصة كثيرة اكثرها في حكاية سمرة بن جندب منها ما رواه الكافي والتهذيب في الموثق لابن بكير عن زرارة عن
الباقر ع قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر به الى نخلته
ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الى رسول الله ص فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله ص وخبره
بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال
لك بها عذق يمد لك في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله ص للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وليس في
قيد في الاسلام وروى طلحة بن زيد عن الصادق ع قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وصحيحة البزنطي وقد تقدمت ومعنى العسر
هو المشقة والشدة والضيق ومعنى الضرر هو ما قابل الانتفاع وسيجئ الكلام في تفاوت معنى لفظ الضرر والعسر المنفي من فعل الله مثل
القعود في الصلوة والافطار في الصوم للمريض وعن افعال العباد كتكليف الوالدين ولدهما بما يكون حرجا ثم ان تلك المذكورات اما يرد على
التكاليف الثابتة نوعها كما ذكر او على نفي التكليف فتنفيه راسا كعدم نجاسة الحديد ثم ان ههنا اشكالا من وجوه الاول ان نفي
بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما ثبت من التكليف بالجهاد والحج والصوم في الصيف الحار والجهاد الاكبر الذي هو مجاهدة النفس في
عن الرذائل وتحليتها بالفضائل ورفع الشكوك والشبهات والتوقي عن اديان الاباء والامهات الثاني ان هذه الكلمة كررت عدة او مقولة
العرف او اللغة الثالث انها مثل اصل البرائة واصل العدم وغيرهما فلا يعارض بها الدليل او هي من الادلة وعلى الثاني فهل يخصص بها
ساير الادلة او يرجع الى المرجحات لان بينهما تعارضا من وجه الرابع انا نرى بعض التكاليف لم يرض الشرع فيها بان يادي بنقيصة كما في الطهر
من باب التيمم وكذلك الكلام في الضرر فانا نرى التكليف بالخمس والزكوة وصرف المال في الحج وانفاق الوالدين وغيرهما وكذا الاشكال
من ساير الوجوه فنقول الذي يقتضيه النظر في مجامع الكلام واطرافها بعد حصول القطع بان التكاليف الشاقة واردة في الشرع يعني
العسر والحرج والضرر المنفيات هي التي تزيد على ما هي لازمة لطبايع التكاليف الثابتة من حيث هي التي معيارها طاقة متعارف
من الناس الذين هم الاصحاء الخالون عن المرض والعجز والعذر بل هي منفية من الاصل الا فيما ثبت وبقدر ما ثبت

العذق بالكسر العذق النخلة

يعني انه اراد فيه ذلك

لا ينفك عنه عامة الناس السالمين عن الامراض والاعراض فنقول ان الله لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا ما حصل منه من جهة
التكاليف الثابتة بحسب احوال متعارف الاوساط وهم الاغلبون فالباقي منفي سواء لم يثبت اصلا او ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة
ثم ان ذلك النفي اما من جهة تخصيص الشرع كالقصر والافطار والقعود والاضطجاع في الصلوة والتيمم واكل الميتة في الاضطرار والتقية
ومسح الخفين والجبيرة ونحوهما من الاخبار وثبوت الخيارات في البيع وجواز تزويج المراة من دون نظر او وصف فعلى النساء
والمراة للنبي واما من جهة التعميم كجواز الاجتهاد في الجزئيات كالقبلة والوقت او الكليات كالاحكام الشرعية للعلماء وهذه المذكورات
من باب الدليل والا فلا فائدة في الاستدلال بها فنقول قاعدة لزوم البيع تعارض قاعدة الضرر وبينهما عموم من وجه ويحكم بالخيار ترجيحا
للثاني من جهة العقل والعمل وغيرهما ولو كانت من باب الاصل لما عارضت الدليل ثم انه قد يشكل الامر في الاضرار او استلزام نفي تضرر الغير
سيما اذا استلزم التصرف في ملكه تضرر الغير وصرح بعضهم بجوازه ح والاولى ان يقال انه يجوز اذا لم يتضرر بها الجار مع عدم تضرر نفسه
بتركه واما مع تضرر نفسه بتركه فهو اولى لعدم الضرر والحديث يحكم بنفي الضرر مطلقا فلا بد من الاكتفاء باقل الضررين اذا دار الامر بينهما
وارجحهما اختيارا فلم يظهر وجوب دفع الضرر عن الجار مع تضرر نفسه فلاحظ الروايات الواردة في حكاية سمرة فانه ص اراد الجمع بين
الحقين بان يستاذن سمرة في الدخول او يبيع نخلته باعلى القيم او نحو ذلك فلم يرض فحكم بقلعها ورميها فان تصرف سمرة كان في
ملكه ولكن بحيث يتضرر الانصاري فظهر ان التصرف في ملكه مع تضرر الجار اذا امكن دفعه بحيث لا يتضرر نفسه حرام منفي نعم لو قصد الاضرار
فهو حرام مطلقا وهو غير جائز فيما نحن فيه وهو احد محتملات حكاية سمرة كما يظهر من رواية ابي عبيدة ففي آخرها قال ما اراك يا سمرة الا مضارا
اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه ولكن ساير الاخبار مطلقة لا يمكن حملها على ذلك الا لاطلاق وظاهر اتفاقهم على العموم بقي الكلام
في معنى الضرر والضرار ففي نهاية ابن الاثير معنى قوله لا ضرر اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على
اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر
صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى واحد وتكرارهما للتاكيد انتهى وقيل الضرر هو الاسم
والضرار المصدر فيكون منهيا عن الفعل الذي هو المصدر وعن ايصال الضرر الذي هو الاسم ولا يذهب عليك ان حرمة الضرار على المعنى
الاول لا يستلزم حرمة المقاصة مع انه لا يعد ضرارا مع ان الحرام هو المضارة من حيث هي واما الثالث فقد ظهر ما فيه مما مر هنا وما سلف
في اوايل الكتاب وما ذكره من اثباته من النص فلا وجه له اذ ورود النهي في كون شيء جزء عبادة لا يدل على انتفاء غيره واما ما ورد
في بيان العبادات كصحيحة حماد وبعض الاخبار الواردة في بيان الوضوء فهي ايضا لا يتم لعدم دلالتها على انحصار الواجبات وعدم تمييز

الواجب من المستحب فيها وكذلك سائر الاشتباهات التي ليست هنا مقام ذكرها ولا يخفى على من لاحظها فافهم واتمام المرتبة بضميمة الاصل

قانون الاستصحاب هو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق والمراد من المشكوك
اعم من المتساوي الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره وان كان مراد القوم من الشك هنا هو الاعم المرجح في الرافع لان بناءهم
في الحجية على حصول الظن ونحن انما عممنا الشك لانا لا ننقض اليقين الا باليقين بسبب الاخبار الآتية فلا يضرنا تساوي الطرفين بل كون
البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا قد يستند في حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق وقد يستند في حجيته الى الاخبار وهو
لا يستلزم حصول الظن الآن بل عراق الاخبار ايضا مبنية على اعتبار الظن الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب
انما يجري فيما حصل فيه الاقتضاء فما علم استمراره او عدم استمراره فليس باستصحاب ولا فرق في ذلك بين المؤقت وغير المؤقت ولا بين
الاحكام الطلبية والوضعية وما قيل بعدم جريانه في الاحكام الطلبية لانها اما امر او نهي وكل منهما اما مؤقت او غير مؤقت وعلى التقديرين
اما يقيد بدلالتهما على التكرار اولا وكذلك الفور وعدمه ولا مجال للاستصحاب في شيء منها لان ما يفعل في الوقت فهو بحسب الامر وما يفعل
خارج الوقت فهو بفرض جديد وفي غير المؤقت فان قيل بالتكرار فهو من مقتضى التكرار وان لم نقل فهو من مقتضى اقتضاء اللازم
بعد حصول شغل الذمة بها المستلزم لوجوب براءة الذمة فهو من غرائب الكلام اذ الشك قد يحصل في التكليف المؤقت كمن شك في
وجوب اتمام الصوم لو حصل له المرض في اثناء النهار مع شكه في انه مبيح للافطار ام لا وكذلك في صورة الدلالة على التكرار وغيره وهذا واضح
ثم ان الاستصحاب في الاحكام الوضعية على ما ذكره المتاخرون لا يجري فيما كان من قبيل المؤقت كالحيض او التابيد والدوام كالزوجية
ويجري في بعض المطلقات كالتغير بالنجاسة الذي هو سبب لتنجيس الكر والطهارة التي هي شرط لجواز الدخول في الصلاة وانت خبير بان الكلام
في الاول يظهر جوابه مما ذكرنا سابقا لامكان حصول الشك فيهما والاحتياج الى التمسك بالاستصحاب واما الاخير فالجريان فيه واضح
وهو اما باجرائه في نفس السبب كما لو شك في بقاء التغير كما لو مزج المتغير جسم طاهر له لون او فيه مسببة والمسبب اعني هو ما يحاله الى حاصل من النجاسة
المغيرة واما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب عنه وكذا علينا حكم الطهارة فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب يجري في الاحكام الطلبية التخييرية
الابتدائية والوضعية وما يستتبعها من الاحكام الطلبية اللازمة ثم ان الاستصحاب ينقسم على اقسام كثيرة فتارة من جهة المستصحب
انه الوجود او العدم وانه ما ثبت من الشرع او العقل او الحس وان ما ثبت من الشرع وضعا او غيره وهل ثبت بالاجماع او غيره
وتارة من جهة المزيل فقد يكون المزيل ثابتا بمعنى انا نعلم ان له مزيلا في نفس الامر من شانه ازالته وهو قد يكون حقيقة معلومة لكنه
يقع الشك في حصوله وقد يكون معلوما ويحصل الشك في صدقه على الشيء الحاصل وقد لا يكون معلوما ان اي شيء ولكن الشك في حصوله او في صدقه

على شيء حاصل وقد لا يكون ثابتا بل نشك في ان الشيء الفلاني هل هو مزيل ام لا او يحتمل استحاله وتارة من جهة حصول الحكم الثابت فقد يثبت
الحكم في الجملة ولا يعلم شيء من الاستمرار وعدم الاستمرار اصلا وقد يثبت الحكم مع الاستمرار في الجملة وقد يثبت الحكم مع الاستمرار المقيد الى
غاية معينة واختلف كلام القوم في حجيته وعدمه في المقامات الثلاثة وعن العضدي معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن
عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين
كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت
به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا لم تكن الزكاة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعي في الخارج
من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه الى آخر ما ذكره ويظهر منه ان
من ذهب بالحجية لم يفرق بين استصحاب حال الشرع وغيره والنفي الاصلي الذي ذكره اعم من البراءة الاصلية التي هي استصحاب حال العقل
بل يمكن ادراج استصحاب بقاء غير الحكم الشرعي كالرطوبة والبيوتية ايضا فيه لان استصحاب البقاء لا يتم الا باعتبار استصحاب عدم المزيل
غالبا فتدبر ولكن المحقق الخوانساري في شرح الدروس في مبحث الاستنجاء بالاحجار رحمه الله قد قسم الفقهاء باعتبار انقسام الحكم الاخر
فيه الى شرعي وغيره ومثل للاول بنجاسة ثوب او بدن وللثاني برطوبته ثم قال وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول
فقط اذ دل ويدخل في غير الشرعي جميع ما يتعلق بالحكم وغيره مثل مطلق اصالة العدم التي هي اصل في كل حادث بل في كل ممكن ومنها اصالة
نفي اللفظ عن المعنى المغوي وعدم تعدد الوضع وعدم التغير في الماء المتلون وعدم التزكية في الجلد المطروح ومثل اصالة بقاء المعنى
اللغوي على حاله واصالة بقاء المفقود وهو يستلزم كون مثل اصالة عدم النقل واصالة بقاء المعنى اللغوي ايضا خلافيا وبعضهم فرق
في استصحاب حال الشرع بين ما ثبت بالاجماع او بغيره فنفى الاول دون الثاني كالغزالي وذهب المحقق الخوانساري الى منع حجيته الا في الاستصحاب
بالمعنى المشهور بمعنى اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه كما قسمه الذين نقل عنهم جماعة ثم وافق لهم الى حجيته في المعنى الاخر
آخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراط الى ثبت اصلا
في اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده واستدل عليه اولا بانه
اذا كان امر او نهي بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج
عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب وثانيا بالروايات الآتية ثم قال
فان قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرته كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض

في زمان آخر بالشك نظراً الى الرواية وهو بعينه ما ذكره قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض
والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لأن اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا عروض
شك وهو ظاهر فتدبر فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلاً للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل او لا قلت فيه تفصيل لانه
ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء آخر فلا
ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الآخر
ايضاً مزيل ام لا فلا لا يظهر عدم نقض الحكم وثبوت استمراره انتهى فظهر مما ذكره المحقق في المقامين الآخرين وقد المحقق السبزواري
في الذخيرة بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكثير الذي سلب عنه الاطلاق بعد ممازجته بالمضاف النجس ان الماء المضاف
قبل امتزاجه بالكثير كان نجساً فيستصحب فيه الحكم المذكور الى ان يثبت الرافع لأن اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت النجاسة بعد
الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الماء المفروض بعد سلب اسم الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به ويرد عليه ان التحقيق
ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم فاذا دل الدليل على الاستمرار كان ثابتاً والا فلا فحينئذ لما دل الاجماع على استمرار
النجاسة في الماء المضاف النجس الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير حكمنا به وبعد الملاقاة فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل
لا يقال قول ابي جعفر في صحيحة زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين ابداً بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر يدل على استمرار
احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمراً بمعنى ان له دليلاً دالاً على
الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام الاول اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع لحكم لكن وقع الشك في وجود الرافع
الثاني ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له ام لا الثالث ان معناه معلوم ليس بمجمل لكن وقع
الشك في اتصاف بعض الاشياء به وكونه فرداً له لعارض كتوقفه على اعتبار متعذر او غير ذلك الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني
هل هو رافع للحكم المذكور ام لا والخبر المذكور انما يدل على النهي عن النقض بالشك وانما يعقل ذلك في الصورة الاولى من تلك الصور
الاربعة دون غيرها من الصور لان في غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذي شك في كونه رافعاً لم يكن النقض بالشك بل انما
حصل النقض باليقين بوجود ما شك في كونه رافعاً او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور
كان حاصلاً من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعاً للحكم بسببه لأن الشيء انما ينسب
الى العلة التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض للحكم اليقيني بالشك وانما يكون ذلك في صورة خاصة غيرها فلا عموم

لأن اليقين ح

بدل الآخرين

فلا عموم في الخبر الى آخر ما ذكره وهو ايضاً يدل على انه لا يجوز العمل بالاستصحاب الا في بعض الصور الذي هو ما علم الرافع ولكن شك في وجوده
ويظهر منه رحمه الله في غير هذا الموضع نفي حجية الاستصحاب في الامور الخارجية مطلقاً في صدر الاقوال يرجع الى ثمانية الاول الحجية مطلقاً الثاني عدمها مطلقاً
الثالث الحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية الرابع العكس الخامس الحجية في نفس الحكم الشرعي اذا ثبت بغير الاجماع السادس الحجية
في نفس الحكم الشرعي اذا ثبت فيه اذا كان وضعياً دون غيره السابع الحجية فيه اذا كان مستمراً الى غاية معينة وحصل الشك في حصول
الغاية الثامن الحجية فيه اذا كان الشك في حصول الرافع المعلوم الرافعية لا غيره والاظهر هو القول بالحجية مطلقاً كما هو ظاهر الاكثر المتأخرين
لنا وجوه من الادلة الاول ان الوجدان السليم يحكم بان ما تحقق وجوده او عدمه في حال او وقت ولم يظهر الظن بطرو عارض يرفعه
فهو مظنون البقاء وعلى هذا الظن بناء العالم واساس عيش بني آدم من الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدار والبستان وارسال المكاتيب الى
الامكنة البعيدة والمسافرة الى الجزائر والبلاد الواقعة في السواحل والقراضي وغير ذلك مما يرتكبه العقلاء الاذكياء من دون لزوم سفه
او منقصة عليهم وهذا الظن ليس من محض الحصول في الآن السابق لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم بل لانا لما تتبعنا الامور
الخارجية من الاعدام والموجودات وجدناها باقية مستمرة بوجودها الاول غالباً على حسب استعداداتها وتفاوتها في مراتبها فحكم
فيما لا يعلم حاله بما وجدناه في الغالب الحاقاً بالاعم الاغلب ثم ان لكل نوع من انواع الممكنات يلاحظ زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب في
افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للجدران القوية يقتضي مقداراً من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان يقتضي
مقداراً منه وللفرس مقداراً آخر وللحشرات مقداراً آخر ولدود القز والبق والذباب مقداراً آخر وكذا الرطوبة في الصيف والشتاء
وهكذا فههنا مرحلتان الاولى اثبات الاستمرار في الجملة والثانية اثبات مقدار الاستمرار فيما جهل حاله من الممكنات القارة فثبت الظن بـ
الاستمرار في الجملة بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها والظن بمقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي
هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلاً نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة مطلق الممكن وقد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الاحكام الصادرة عن
الموالي الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الاحكام الشرعية فاذا اردنا التكلم في استصحاب الحكم الشرعي فنجد الظن الذي يحصل من
ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لانه الانسب به والاقرب اليه وان امكن ذلك بملاحظة احكام سائر الموالي وعزائم سائر العباد ايضاً
ان الظن الحاصل من جهة الغلبة في الاحكام الشرعية محصله انا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بسبب دليلها الاول بمعنى انه ليس احكاماً
آنية مختصة بآن الصدور بل يفهم من حاله من جهة امر خارج عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون دلالة الحكم الاول
على الاستمرار واذا رأينا منه في مواضع غير عديدة انه يكتفي حين ابداء الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده

كان من الامر الاول الاستمرار فيحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار ونقول ان مراده هنا ايضا من الامر الاستمرار الى ان
بالاغلب فقد حصل الظن بالدليل الاخير قوله انه باستمرار ولكن الكلام في موضوعات الاحكام من الامور الخارجية فان غلبة البقاء يورث الظن
القوي ببقاء ما هو مجهول الحال وما لم يكن وجه الظن الا بوجه علة فيعلم ان غالب الموجودات المستمرة علتها موجودة اما يكون علة الوجود علة
البقاء على حسب معتاد المع ويجد دلعلة للبقاء بل يمكن ان يقع ذلك في الحكم الشرعي ايضا فانه كما يمكن ان يكون علة البقاء هو الامر الاول يمكن ان
القرائن الخارجية كاشفة عنه يمكن ان يكون علة الاستمرار شيئا آخر وهو نفس القرائن الخارجية من تنصيص آخر او اجماع على الاستمرار
او نحو ذلك في الاصل ان العمدة هو اثبات الظن بالبقاء لكل ما ثبت وقد اثبتناه من الضرورة والوجدان ومنكره مكابر ولا يهمنا
اثبات السبب الباعث على الظن وان كان الظاهر انه هو الغلبة على حسب تفاوت العادة المستندة حصولها الى علل لتلك الافراد
او علة وانما الذي يبقى البحث اثبات حجية هذا الظن الا ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل وقد حققنا سابقا في مبحث
حجية ظن المجتهد مطلقا الا ما خرج بالدليل وان ذلك الاصل غير مسلم فان دليله ان كان هو الاجماع فهو فيما نحن فيه ممنوع او هو اول الكلام
وان كان ظاهر الآيات والاخبار فان كان دليل حجية تلك الظواهر الاجماع فحجيتها فيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره
كان هو دعوى القطع بسبب التواتر ففيه ان غايته تواتر مضمون اللفظ في الجملة لا عمومها او دعوى القطع بالمعنى كلية فيما نحن فيه ممنوع وان كان دعوى
الظن والظهور فاي دليل على حجية الا حجية ظن المجتهد وهو موجود فيما نحن فيه وفيما ذكرناه ثمة غنية عن الاعادة فراجعها واما ما استدل به الآخرون
من ان ما ثبت دام فهو كلام خال عن التحصيل وغاية توجيهه ما ذكره المحقق قدس سره ان المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح
له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا له فلان العارض انما هو
احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن
رافع وانت خبير بما فيه اذ المقتضي للحكم الاول ان سلم كونه مقتضيا حتى في الاوان اللاحقة فلا معنى للاستصحاب بل هو من النص وان
كونه مقتضيا مقتضيا للآن الاول فقط فلا معنى لاقتضائه في غيره فان اخذ كونه مقتضيا في الجملة فمرد احتماله وجه الرافع وعدمه
وتساقطهما لا ينفع في اثبات الحكم في الاوان اللاحقة من جهة المقتضي بل عدم المقتضي هو مقتضي العدم كما مر اليه الاشارة الثاني
الاخبار المستفيضة عن الائمة الدالة على حجيته مطلقا عموما مثل صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب
الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء
قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه

وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكن ينقضه بيقين آخر واليقين والشك في الحديث محمولان على العموم اما على ما اخترناه في محله من كون المفرد
المحلى باللام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعلق الاحكام بالطبائع فواضح لعدم انفكاك الطبيعة عن الافراد واما على القول بالاشتراك او عدم
تعلق الاحكام بالطبائع فعدم القرينة على العهد والخاص المعين ويستلزم ارادة فرد ما الاغراء بالجهل يعين الحمل على الاستغراق ولا يرد على ان
يصير من باب سلب الايجاب الكلي لوقوعه في حيز النفي لانه بعيد عن اللفظ وينفيه التأكيد بقوله ابدا فيصير من باب السلب الكلي بل يحتمل ان
كون قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين ابدا بالشك في قوة الكبرى الكلية لاثبات المطلوب يعين ذلك ايضا وجعل الكبرى منزلة على ارادة اليقين الخاص
بعيد لاشعار قوله عليه السلام فانه على يقين من وضوئه على ذلك فيكون الكبرى بمنزلة التكرار ومن ذلك يظهر ان القول بان سبق حكاية اليقين
بالوضوء يمكن ان يصير قرينة للعهد فيحمل عليه ايضا بعيد سيما مع ان المعهود هو الشخصي لا النوع يعني اليقين بالوضوء الا ان يركب فيه نوع استخدام وهو
خلاف الظاهر والحاصل انه لا يحسن الشك في العموم في اليقين وكذلك لفظ الشك لانه تابع لليقين والمفهوم من الكلام ان موضوعهما واحد هذا
ولما كان من البديهيات الاول عدم اجتماع اليقين والشك في شيء واحد بل والظن والشك ايضا فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فيجب
جواز نقض اليقين بالشك عدم جواز نقض حكم اليقين بالشك فما كان حكم الوضوء في حال تيقنه وهو جواز الدخول في الصلاة مثلا لا يجوز نقضه
بالشك في الوضوء ثم انك اذا تأملت في فقه الحديث تعلم ان نظر الامام عليه السلام الى تحقق النوم في الخارج ليس الا من نظره الى اثبات الطهارة
وتوجهه الى بيان ما به يتحقق النوم وغلبته باستيلائه على القلب والاذن دون العين فقط يفيد انه عليه السلام عبر باليقين في الامور الخارجية ايضا
كان من اسباب الامور الشرعية فلا وجه للقول بتخصيص دلالة الحديث باستصحاب الاحكام الشرعية دون الخارجية لان ذلك انما هو شأنهم فهو من شأنهم
حصول النوم في الخارج حصول الجفاف والرطوبة ونحو ذلك مما يتعلق بها الاحكام الشرعية واما ما ذكره المحقق الخوانساري من ان الرواية لا تدل
الا على ما ثبت استمراره الى غاية من جهة الشرع متمسكا بان المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض ومع التعارض
هو ان يكون الشيء موجبا لليقين لولا الشك فقد اورد عليه بانه كذلك في استصحاب القدم ايضا يعني ما لم يثبت الاستمرار الى غاية ايضا سواء
ثبت الاستمرار في الجملة او ثبت الحكم على الاطلاق اذ المفروض ان الكلام ليس فيما كان مقيدا بوقت او ما اختص ثبوته بآن فان الشك لو
فرض عدم عروضه في الآن الذي عرض فيه او بعد الآن الذي فرض عروضه عنده لكنا قاطعين بالبقاء ايضا لان عدم العروض
انما يكون عند القطع بان جزءا من اجزاء علة الوجود يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقاء المعلول انما هو ببقاء علته
التامة وزواله انما هو بعدمها وحاصل هذا الايراد هو الاستدلال اذ على ان علة الوجود في هذا المعلول هو علة البقاء الى ان حصول الشك يتبع
يظهر من فرض انتفاء الشك ان العلة الموجدة هي العلة المبقية فلا يرد الاعتراض على الايراد بان انتفاء الشك وانما يستلزم ثبوت اليقين

لو ثبت ان علة الحجية لان الاول هو علة الحجية في الآن الثاني ايضا فكما ان انتفاء الشك في الصورة التي فرضها المستدل يوجب اليقين بالحكم
بسبب الاستمرار المنصوص عليه من الشرع فكذلك فيما ذكره العلوم انتفاء الشك يوجب اليقين بالحكم ضرورة عدم الواسطة بين الشك واليقين
بالحكم الثابت فان المراد هنا من الشك ما ينافي اليقين الثابت وهو اعم من الظن والقطع بانتفاء الحكم الثابت ايضا ليس كلامنا فيه حتى يقال
انه اذا انتفى الشك فقد يثبت اليقين بالوجود وقد يثبت اليقين بالعدم بل الكلام انما هو في ثبوت الحكم الثابت ولا شك في زواله بحيث
لولاه لثبت الحكم السابق مع الفراغ عن انتفاء الاحتمال القطعي بعدمه والحاصل ان المراد بالشك هنا احتمال زوال الحكم الثابت لا مجرد التردد
بين الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال لا يبقى الا اليقين الثابت مع ان ذلك يرد على المستدل ايضا فان الشك فيما فرضه على تقدير
اذا فرض انتفاؤه فلا يثبت استصحابه لاحتمال تحققه في ضمن القطع بعدم الحكم الثابت لا بما نحن به لا يقال ان الشك قد يوجب نفي الحكم
في الوقت الثاني وفرض عدمه انما هو بفرض عدم الوقت الثاني وهو لا يثبت الا اليقين في الآن الاول فلم يتحد مورد الشك واليقين
بخلاف ما ذكره المستدل فانه اذا فرض انتفاء الشك فيثبت اليقين بحكمه من جهة نص الشرع على الاستمرار لانا نقول مع ان هذا الفرض
نادر الوقوع سيما في الاحكام الشرعية المفروض عدم ملاحظة اعتبار الآن الاول ولا عدم اعتبار الآن الثاني غاية الامر حصول اليقين
في الآن الاول لا بشرط الآن الاول فالقدر المتيقن انما هو ثبوته في ظرف الخارج وانتفاء الشك يحصل مع ملاحظة عدم اعتبار الآن
الثاني ولا يحتاج الى اعتبار عدم الآن الثاني حتى يختص الى الآن الاول ويفيد اليقين في الآن الاول مع انه يرد النقض فيما
لو فرض فيما فرضه المستدل ايضا ان يصير الآن المتأخر سببا للشك في ثبوت الاستمرار المنصوص عليه الى غاية معينة بان يكون ثابتا
او يتصور الآنات المتقدمة عليه حرفا بحرف والى صراحة ما ذكره في معنى الحديث انه لا ينقض اليقين المفروض في زمان الشك الذي لولا
الشك لكان ثابتا بالشك وهو مع انه يجري في تقضي القوم ليس باولى من ان يكون المراد من الحديث لا ينقض حكم اليقين الثابت سابقا
بسبب الشك لكمال شرنا بين هذا او كما والظاهر وهو المتبادر من الحديث واما قوله في جملة ما نقلناه عنه سابقا فلك فيه تفصيل فمرجعه ليس الا
القول بعدم التفرقة بين الصورتين وان الفرق انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غاية وعدمه كما اختاره اولا كما قد نبههم من التفصيل
في الصورة الاولى والفرق بين الشك في كون الشيء فردا من افراد المزيل مع العلم بكونه مزيلا واحدا والشك في تعدد جهة المزيل وانه
لبيان الفرق وسنبينه واما ما ذكره المحقق السبزواري من الفرق بين اقسام المذكورة في كلامه فهو ايضا لا يرجع الى محصل فلنذكر اولا
امثلة للصور المذكورة ثم لنتعرض لابطال الفرق فمنها الاول استمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة
البدن والثوب مع الشك في الغسل ومنها الثاني استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المذي حدثا اذا حصل المذي

الذي من جهة تعارض ادلته واستمرار نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسله بماء الصابون المشكوك في كونه ماء مطلقا ان
كل شيء مجهول الحكم الذي فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام فان الحلال والحرام مهيتان معلومتان وافرادهما الواقعية
ايضا معلومة متعينة في نفس الواقع بحيث انه لو علم انه مغصوب يعلم انه حرام ولو علم انه من المباحات الاصلية المحازة من دون تعد يعلم
انه حلال لكنه بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجي الذي اوجب تعذر المعرفة لا يعلم ان هذا الشخص الموجود المجهول الحكم فرد اي
النقيضين ومتصف بايهما ومنها الرابع الشك في كون استحالة الكلب بالملح اذا وقع في المملحة مطهرا والاول ان دلالته بحيث على
الاربعة واضحة ولا اختصاص له بالصورة الاولى فان ذلك من موارد نقض اليقين بالشك فيدل على انما حصل النقض باليقين بوجه ما
او فيه لكن المبادر من الخبر ان موضوع الشك واليقين ومورده شيء واحد فاليقين بوجه المذي مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة بل
امران متغايران فالشك في اليقين كلاهما لا بد ان يلاحظ بالنسبة الى الطهارة فمراده من لا يفرق بين الصور ان وجه المذي بعنوان
ما كان يستتبع الشك بزوال الطهارة التي كانت يقينية فقد صدق توارد هما على موضوع واحد وهكذا غيره من الامثلة فلذلك كان
في تلك الصور كان حاصلا من قبل انه في ان ما كان حاصلا من قبل هو الشك في كون نوع هذا الشيء رافعا لنوع هذا الحكم واما الشك في
الحكم الخاص فانما حصل بسبب الشك لكامل من جهة يقين حصول هذا الشيء الخاص كان حصول ما هو مشكوك في كونه من الرافعات مستلزم للشك في
رفع هذا الحكم الخاص كقوله الخاص بعد الحكم الخاص وهذا الشك لم يكن من قبل فصدق ان اليقين انتقض بالشك لا باليقين وهذا وجه ما
ذكر المحقق ان العلة التامة او الجزء الاخير منها هو الشك المسبب عن هذا اليقين لا نفس اليقين وصحيحة الاخرى وهي مذكورة في زيادات
كتاب الطهارة من يب وهي طويلة يشبه مواضع من الدلالة بما يقرب من صحيحته المتقدمة وصحيحته الاخرى ايضا وهي مذكورة في باب السهو في الثلث
والاربع من الكافي عن احدهما ع قال واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض
اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك
في حال من الحالات وما رواه الشيخ عن صفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام
ام لا فكتب اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وما رواه العلامة المجلسي في البحار في باب من نسي او شك في شيء من افعال الوضوء
عن الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن
ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفي اواخر الخصال في حديث
الاربعمائة عن الباقر ع عن امير المؤمنين من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض وعن البحار ايضا

ان امير المؤمنين ع قال من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ثم ان اكثر هذه الاخبار في غاية
الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتأخرين واعتمد عليه الكليني وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافي
وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره مع اعتضاده بغيره من الاخبار الصحيحة ودليل العقل يجعله اقرب من
الصحيح باصطلاح المتأخرين بكثير الثالث الروايات الكثيرة الدالة عليه باجتماعها فانها وان كانت واردة في موارد خاصة لكن
التأمل فيها يورث الظن القوي بان العلة في تلك الاحكام هو الاعتماد على اليقين السابق وهذا ليس من القياس في شيء بل من قبيل
اشعار بالعلية لو لم نقل باستقلاله في الدلالة فلا اقل من انه يفيد ظنا ضعيفا بها فاذا اجتمع الظنون الضعيفة فيحصل في غاية القوة ويصح
عليه انه ظن حصل من كلام الشارع لا من التردد او الدوران ونحوهما وان شئت جعله من عموم ظن المجتهد الذي قد اثبتنا حجيته والفرق
وبين هذا الدليل والاول ان المعتمد في الاول الظن الحاصل بسبب جعل الحكم في الآن السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل من تلك الاخبار بان الحكم
مقتضى اليقين السابق لازم وان لم يكن مظنونا في نفسه ومنهما فرق بين هذه الروايات قول الصادق ع في موثقة عمار كل شيء نظيف
حتى تعلم انه قذر وقوله ع ايضا بطرق متعددة كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ووجه انطباقهما على الاستصحاب ظاهر اذا جعلنا المراد
ان كل شيء او كل ماء يحكم بطهارته حتى يحصل العلم باصابة ما يعلم انه نجس اياه مثل الشك في اصابة البول للثوب او الماء وههنا
معنيان آخران يمكن حمل الروايتين عليهما نظير قوله ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام كما تقدم الكلام فيه فنقول على حملهما
على الشبهة في الموضوع ان الاشياء او المياه بعضها متصف في نفس الامر بالنجاسة الواقعية لكن نعلم ان ما فيها نجس وبعضها غير متصف
ولكن يشتبه حال فرد من الافراد انه من ايهما فنقول ان الشيء المجهول الحال او الماء المجهول يحكم بانه طاهر واقعا من حيث انه مجهول
وطاهر من حيث انه هذا الفرد حتى يحصل العلم بانه هو الفرد النجس ومع حملهما على الشبهة في الحكم الشرعي فنقول ان هذا الشيء المشتبه الحكم
نجس ام لا مثل العصير العنبي بعد الغليان او الجسم الملاقي له هل الحكم الشرعي بالخصوص الطهارة او النجاسة فهو طاهر حتى تعلم انه قذر ومن
هذا الباب ما استدل بعضهم على عدم تنجس الماء القليل بملاقات النجاسة بقوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وهذا المعنى بعيد
من اللفظ ولتوضيح المقام ان قوله كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر يحتمل معان ثلثة الاول كل جزئي حقيقي من الاشياء علم طهارته
واقعا او شرعا فهو محكوم بطهارته حتى تعلم انه صار قذرا بملاقات ما ينجسه شرعا كما اذا شك في عدد ترشح البول في اصابته
بالثوب الثاني كل جزئي حقيقي لم يعلم انه هل هو من الاشياء التي تتصف بالنجاسة بسبب ملاقاتها للنجاسة ام من الاشياء الباقية على
طهارتها فيحكم بكونه من الاشياء الباقية على الطهارة حتى يعلم انه من الاشياء التي تتصف بالنجاسة كما لو اشتبه الثوب النجس

بالثوب الطاهر وكذلك الكلام فيما لو اشتبه الجزئي الحقيقي الطاهر العين بنجس العين كالعذرة المترددة بين عذرة الانسان وعذرة البقر الثالث
كل مجهول الحكم بكليته وبشخصه جميعا المحتمل لان يكون حكمه حكم الاعيان النجسة بالذات بكليها كالكلب والعذرة او حكم الاعيان الطاهرة
بالذات بكليها كالغنم والخبز وكذلك مثل ابن آوى فهو طاهر حتى تعلم انه نجس وكذلك المعنى الثالث في قوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر والفرق
بين المعنى الثالث والمعنيين الاولين لزوم اعتبار المفهوم الكلي في ذلك الشيء هنا اذ الجهالة لم يتعلق بحكم الجزئي من حيث انه جزئي بل من حيث
انه كلي افراد الكلي نظير قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بخلاف الاولين وكذلك يعتبر هنا العلم بالنجاسة من حيث الثبوت من الدليل الشرعي
على الوجه الكلي بخلاف السابقين فان العلم انما يحصل من الامور الخارجية كالبينة والقرائن الخارجية فهذا من جملة الشبهة في الحكم وذاك
من جملة الشبهة في الموضوع اذا عرفت هذا وظهر لك الفرق بين المعاني عرفت ان المعاني متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعا في اطلاق واحد
كما حققناه في اوايل الكتاب فنقول بان كل شيء عام قابل لارادة الكلي والجزئي وكذلك العلم يشمل العلم بالكلي والجزئي فيصح ارادة معنى عام
يندرج الكل فيه لا يصح مع تفاوت حقيقة الطهارة والقذارة للاشياء وكذلك سبب العلم ولا ريب ان كلام المعصوم منزل على موارد
حاجات المكلفين وقد يختلف موارد الحاجات فقد يمكن ان يراد بسبب موضع الحاجة ان كل شيء طاهر باليقين السابق حتى تعلم بالمزيل
ملاقاة النجاسة او ان كل شيء مشتبه بين امور طاهرة ونجسة فيحكم بانه من الاشياء الطاهرة حتى تعلم انه من الاشياء النجسة او ان
شيء يحتمل ان يكون حكمه الشرعي الطهارة او النجاسة فيحكم انه طاهر حتى يعلم من جانب الشرع ان حكمه النجاسة مع ان المعنى الثالث يساوق
البراءة وقد عرفت اشتراط العمل به بالفحص البحث عن الدليل بخلاف المعنيين الاولين والرواية ظاهرة في البناء على الطهارة من دون الفحص
وهو يناسب المعنيين الاولين لا المعنى الثالث لانه من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى البحث او في المعنيين الاولين في الثالث بان يقال
كل شيء مجهول الطهارة والنجاسة سواء كان كابن آوى والفارة او كالجسم الطاهر المشكوك الملاقات بالنجس او كالواحد الغير المعين من المشتبهين
فهو طاهر حتى تعلم انه نجس حكمه فيصير الكل من باب الجهل بالحكم الشرعي ولا ينافي شيئا منها لزوم الفحص عن الدليل في غاية البعد عن اللفظ
والحاصل ان الجهالة بالحكم الشرعي اعم من ان تكون الجهالة به من حيث الخصوص او الجهالة به من حيث اشتباه الحكم في الخصوص بعد وضوحه في كل من المشتبهين
او جهالة محضة مطلقة وكذلك العلم الذي يحصل بالحكم يختلف باختلاف الجهالة ولا بعد في ارادة كل منها ذكر لفظ يدل عليه فلا بد ان يحمل
اللفظ على ما هو الظاهر فيه فنقول ان العموم هو الافراد وارادة الاشخاص لا الانواع فليس بظاهر في ارادة الكلي ولا الجزئي بملاحظة الكلي
فهو يرجع الى المعنيين الاولين والثاني في ظهرهما فالاستدلال به على المعنى الثالث غير واضح سيما مع ملاحظة ان المتبادر من العلم هو
اليقين القطعي والغالب انه يحصل في الموضوع لا الحكم فان العلم بالحكم الشرعي غالبا انما هو من الادلة الظنية غاية الامر كونها واجب العمل

العمل وهو لا يوجب العلمية الكيفية ولذلك قد منع في بيان حكم المجهول مطلقا لكل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي حتى يعلم انه حرام من ان حمله على المنع
الثالث مع وروده قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكذلك الكلام على المنع الاول مع ما ورد من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك
بل ينبغي ان يؤكد بخلاف ارادة المنع الثاني فانه تأسيس كبيان الحكم في قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ومما يبعد ارادة المنع الاول
ويقرب المنع الثاني ان الظاهر ان لفظ قذر صفة مشبهة دالة على الثبوت مناسبة لارادة ما ثبت قذارته بالذات او بسبب الملاقاة لا غير
ما هو مفيد لتجدد حصول القذارة فيفيد ان الشك انما هو في ان الشيء هو الطاهر او القذر لا في ان الشيء حصل له القذارة ام لا وحاصل المعنى
ان ارادة معنى عام يشمل المعاني الثلثة لا يمكن الا مع التجوز والتكلف الذي لا يناسب الاستدلال ويحمل على المنع الثالث دون الاول والثاني بعيد لفظا
ومعنى وكذا ارادة المنع الاول دون الثاني وفهم هذا المرام يحتاج الى تامل تام ثم نرجع الى ما كنا فيه ونقول ان انطباق الرواية بالمنع الاول على
الاستصحاب ظاهر وكذا على المعنيين الاخيرين ولكنهما يرجعان الى استصحاب حال العقل وهو البراءة الاصلية واما المنع الاول فيمكن حمله على ...
معنى الشيء اذا علم طهارته سابقا شرعا ومنها صحيحة عبد الله بن سنان الدالة على طهارة الثوب الذي اعاره الذمي وعدم وجوب الغسل لانه
اعاره طاهرا ولم يستيقن نجاسته وقد مر صحيحة الاخرى في شبهة الموضوع وما في معناها الى غير ذلك من الروايات **الرابع** انه ثبت بالاجماع
اعتباره في بعض المسائل كيقين الطهارة والشك في الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب والجسد والشك في نجاستهما وبناء الشاهد على ما شهد به
ما لم يعلم رافعها والحكم ببقاء علاقة الزوجية في المفقود وكذلك المال وعزل نصيبه من الميراث وغير ذلك مما لا يحصى فيكون حجة لان علة عملهم فيها
اليقين السابق فيجب العمل اينما تحققت علته اولا لانه اذا ثبت حجيته في بعض المسائل فلا قائل بالفصل واورد عليه بان احتمال العلة كانت
خصوصها نص او اجماع او غير ذلك فدعوى العلية ممنوع وكذا دعوى الاجماع المركب اذ من المحتمل لو ثبت ان عملهم انما كان من جهة الاستصحاب
والانصاف ان ملاحظة هذه الموارد الكثيرة تورث الظن القوي لو لم نقل بالعلم بان المناط هو الاستصحاب وبانضمام الادلة التي ذكرناها سيما
اجماعها لا يبقى معها مجال الشك والريب في حجية الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه وحينئذ فنقول ... بالايات والاخبار الدالة على
حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولا دليل على حجية هذا الظن وانه لا يجوز اثبات المسئلة الاصولية باخبار الآحاد ومع
حصول الظن منه ايضا وقد عرفت الجواب عن ادلة حرمة العمل بالظن في باب خبر الواحد واثبات حجية ظن المجتهد مع انك قد عرفت دلالة
الاخبار عليه ايضا بل الحق ان حجية الاخبار ايضا لا يثبت الا باثبات حجية ظن المجتهد كما بيناه ثمة واما ان المسئلة الاصولية لا تثبت
بالظن فقد عرفت ان التحقيق خلافه ثمة ايضا واما انكار حصول الظن منه فهو مكابرة لا يليق بالجواب مدفوع بعدم ...
الاخبار ايضا حجة القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية هو دليل الثاني ... منع حجية مطلق الظن او نفى

الظن ومنع دلالة الاخبار فانه لا يظهر شمولها للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور الذي ليس حكما
شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ لحكم شرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج فيها بها اذ اقرب المعنى المتفق عليه ...
الذي ليس ... وهذا ما بقي ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به اقول وفيه ان نقض اليقين والشك عام سيما في رواية ... وبعد كون المراد
بيان حكم الامور الخارجية سيما اذا كان مستلزما للاحكام الشرعية ثم مع ان عدم جواز نقض اليقين في كلامه عليه السلام مما يرجع في الطهارة وعن الحدث
والخبث الى ابقاء الطهارة بالمعنيين فيرجع الى عدم النجاسة وعدم وصول المنجس وعدم حصول ما يوجب الحدث ايضا كالنوم وغيره مما لا يكون ...
في الروايات مثل ما في صحيحة زرارة قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلاة قال تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت
الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك الحديث بل قد صرح المحدث البارع الحر
العاملي في كتاب الفصول المهمة في اصول الائمة بعد ما ذكر فرقة من الاخبار التي ذكرنا اقول هذه الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي
وانما تدل على ... موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او الطهارة بعد الحدث او طلوع الصبح او غروب الشمس او تجدد ملك او نكاح او
زوالهما ونحو ذلك كما هو ظاهر من احاديث المسئلتين وقد حققناه في الفوائد الطوسية اقول وبطريق ما ذكرنا حجة القول بالعكس وجوابه ايضا وحجة
القول بنفي الحجية في الحكم الشرعي اذا ثبت من الاجماع ان ثبوت الحكم في الآن المتاخر محتاج الى الدليل ولو كان الاجماع ثابتا في الآن المتاخر ايضا
لما صار محل خلاف فالخلاف في مسئلة المتيمم الذي اصاب الماء في اثناء الصلاة مثلا كاشف عن ان الاجماع لم ينعقد الا على وجوب المضي في الصلاة
دون ما بعد رؤية الماء والا لكان المخالف خارقا للاجماع المفروض واذا لم يثبت الاجماع والمفروض عدم دليل آخر على الاستصحاب فلا يثبت الحكم
في الآن المتاخر وفيه ان هذا الكلام يجري في غير ما ثبت الحكم من الاجماع ايضا اذ لو كان النص الدال على ثبوت الحكم في الآن الاول شاملا للآن الثاني
بعمومه فهذا استدلال بالعموم لا بالاستصحاب وان لم يكن فيه شمول له فلا دليل على ثبوت الحكم في الآن المتاخر وهذا الدليل انما ينافي القول
بحجية الاستصحاب مطلقا لا التفصيل والحل اما ان نقول في صورة استصحاب حال الاجماع ان الاجماع موجود في الآن المتاخر ولا نقول ايضا لابد
بكون المسئلة في الآن المتاخر ايضا اجماعية بل نقول ان الاجماع ايضا كالنص كاشف عن حكمة واقعية اوجبت صدور الحكم من الشرع فثبوت الحكم
بالآن الاول بان يكون الاجماع شرطا للآن الاول وعدم انضمام الآن الاخير اليه وكذلك النص بل انما ثبت مطلق الحكم في الآن الاول وهو لا يفيد
به ثم لا نقول بان علة حصوله في الآن المتاخر هو حصوله في الآن الاول لعدم الدليل على ذلك بل نقول ان الظن حاصل ببقاء ما ثبت في الآن الاول
نظرا الى ملاحظة اغلب الموارد وتتبع ذلك بالظن ثم تكشف ذلك عن كون مراد الشارع في اثبات الحكم هو اثباته مستمرا كما اشرنا سابقا ولا تفاوت
الحال في ذلك بين ما ثبت بالاجماع وغيره وحجة التفصيل في الحكم الوضعي وغير الوضعي مع ظهور وهنه بحيث لا يحتاج الى البيان فقد ظهر مع جوابه مما مر

وحجة القول بالحجية اذا كان استمرار الحكم ثابتاً من الشرع الى غاية معينة دون غيره فقد عرفت مما نقلناه عن ح و وحاصله ان الدليل على الحجية
فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غاية معينة في الواقع بدون اشتراطه بالعلم به امران احدهما الاخبار الدالة بعدم جواز نقض اليقين بالشك والثاني
انه لا يحصل الظن بالامتثال الا بالاستصحاب الى حصول اليقين بالغاية وذلك في الوجوب والتحريم وما يلزمهما من الاحكام الوضعية فلان عدم
اباحة تزويج على مثلاً امراته فانه الاعتقاد بانه سنة وجب وجوباً كان او مباحاً او غيرهما ولعدم نظره ره الا ان شغل الذمة
مستصحب وشغل الذمة اليقيني يستدعي لحصول البراءة اليقينية بالاجماع كما ادعاه بعضهم ويمنع الشغل لا يحصل الا بالاستصحاب الى الغاية اليقينية
كالمكلف به امران نفي الحكم الشرعي عنه واجزائه الى الغاية ولا يحصل الامتثال الا باتيانهما معاً فلا يرد عليه ما قيل ان هذا الدليل جار فيما
ثبت تحقق حكم في الواقع مع الشك في تحققه بعد انقضاء زمان لا بد للتحقق منه وهذا هو الذي اجرى القوم فيه الاستصحاب بتقريب ان الدليل الحكم
يحتمل ان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي شك في وجود الحكم فيه وان يراد منه عدم وجوده فيه ولا يحصل اليقين بالبراءة الاصلية الا بالحكم
في زمان الشك فان الاتيان الى الغاية جزء المأمور به مثلاً فيما فرضه بخلاف فرض استصحاب القوم فيفتح استصحابهم لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في جملة
ان تحصيل القطع او الظن بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف في زمان الشك ليس شيء منهما حاصلا لانا نقول لا حاجة الى البراءة
بدل على ثبوت التكليف في ان الشك بل التكليف الاول لما كان مركباً لا يحصل الامتثال به الا بان جميع اجزائه سواء بقي اليقين بالتكليف او الظن
او الشك والحاصل ان الاستصحاب وان امكن فرض تحققه فيما نحن فيه لكنه لا حاجة الى تحققه ولا التمسك به وذلك نظير اصل البراءة فكما انه بالذات
يقتضي رفع التكليف حتى يثبت التكليف سواء اعتبر استصحاب ام لا فشغل الذمة ايضاً يقتضي ابراءها سواء اعتبر استصحاب ام لا وانما اعتبر الجميع
ظن الامتثال مع ان المعتبر في رفع شغل الذمة اليقيني هو اليقين بالرفع تنبيهاً على كفاية الظن الاجتهادي الذي هو بمنزلة اليقين فلو كان حصول
الغاية الموصوفة المذكورة بظن معتبر يكفي في الامتثال وهذا الكلام سار في مطلق التكليف الثابت ولا اختصاص له باستمرار الحكم وعدمه في
فرع ذكر بعد كلام في هذا المقام وايضاً انه اذا ورد نص او اجماع على شيء معين مثلاً معلوم عندنا او ثبت حكم الى غاية معلومة عندنا
فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم
الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين
في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلاً او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة
عندنا بين اشياء ونعلم ايضاً عدم اشتراطه بالعلم مثلاً يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء
ايضاً ولا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب شيئاً معيناً

معيناً في الواقع مجهولاً عندنا او شيئاً كلياً او غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كلية وسواء ايضاً تحقق قدر مشترك بين تلك
الاشياء والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلاً على ان الواجب الشيء الفلاني ونص آخر على ان ذلك الواجب شيء آخر او ذهب
بعض الامة الى وجوب شيء والآخرون الى وجوب شيء آخر دونه وظهر بالنص او الاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معاً سبب لاستحقاق
العقاب فحينئذ لم يظهر وجوب الاتيان بهما معاً حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذا الحكم
في ثبوت الحكم الى الغاية انتهى وقد اشرنا الى بعض هذه المطالب قبل العثور على هذا الكلام في المبحث السابق واوردنا على ما نقلنا من بعض شيخنا
الدروس ما يدفعه تقييده ره بقوله ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء فلاحظ وتأمل جداً ولكن التمييز بين المراد
ومعرفة ما يجري فيه هذا الاستصحاب اعني لزوم العمل على استمرار الاشتغال حتى يحصل اليقين بالبراءة ان المكلف به مردد بين امور هي احدها
المعين عند الله المبهم عندنا او المكلف به الى الشيء المشترك بجميع المحتملات فيكفي الاتيان بالبعض امر مبهم مشكل والحق ان اثبات الاول في غاية الصعوبة
ونهاية الندرة ان لم نقل بانه غير متحقق وكذلك الكلام في الامر المستمر الى غاية معينة عند الله مبهمة عندنا وقد ذكرنا بعض الامثلة في المبحث السابق
ونقول هنا ايضاً لو استدل احد على وجوب ثلثة احجار في الاستنجاء بان حكم النجاسة مستمر الى حصول المطهر الشرعي بالاجماع ولم يتحقق المطهر الا بالثلثة
فيقال له لا نسلم الاجماع على ان النجاسة ثابتة الى ان يحصل المطهر الشرعي بل انما نسلمه على ان الصلوة لا تصح بعد التغوط الا مع حصول احد الاشياء الثلثة
اما الغسل بالماء او التمسح بثلثة احجار طاهرة او التمسح بطاهر فلو ثبت الاجماع على وجوب شيء وهو احد المعين عند الله المبهم عندنا فيقع
الاجماع على ذلك ثم بعد التسليم الاجماع على ان ترك جميع الثلثة موجب للعقاب وكذا فكل ما يرد عليك فعليك بالاجتهاد في كل مورد خاص
والعمل على مقتضاه ثم ان ما ذكرنا عن المحقق الخونساري هو ظاهر ما اختاره المحقق في اواخر كلامه بعد ما اختار اولاً حجية الاستصحاب مطلقاً واستغربه صاحب
لم الا انه قال هذا رجوع عن القول بالاستصحاب فان اراد الرجوع عن القول بالاستصحاب في جميع الموارد فحسن وان اراد انه رجوع عنه مطلقاً كما
ظاهر كلامه فهو غير صحيح لما ظهر لك انه انسب بالحكم في زمان الشك في الاستمرار وهذا معنى الاستصحاب واما حجة القول الاخير وجوابه فيظهر مما ذكرنا مفصلا
فلا نعيده وينبغي هنا التنبيه لامور الاول ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فيه فلا بد من التأمل
كلا او جزءاً فقد يكون الموضوع الثابت حكمه اولاً مفهوماً كلياً مردداً بين امور وقد يكون جزئياً حقيقياً معيناً وبذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف
افراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره فان الاستصحاب حينئذ ينصرف الى اقلها استعداداً للامتداد وهنا لطيفة يعجبني ان اذكرها من باب التفريع
على هذا الاصل مما الهمني الله به ببركة دين الاسلام والصادعين به عليهم السلام وهو ان بعض سادات الفضلاء الاذكياء من اصحابنا ذكر في حكاية
ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود او النصارى من انه تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا فنحن وهم متفقون على

وبنبوته في اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجاب بما هو المشهور من انا لا نقر بنبوة نبي لا يقول بنبوة محمد ص فهو
او عيسى الذي يقول بنبوته اليهود والنصارى نحن لا نعتقده بل نعتقد بموسى او عيسى الذي اخبر عن نبوة محمد ص وصدقه وهذا مضمون
ما ذكره الرضا ع في جواب الجاثليق فانه قال له ع ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال الرضا ع انا مقر بنبوة
عيسى وكتابه وما بشر به امته وما اقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد ص وبكتابه ولم يبشر به امته قال الفاضل
فاجبت بان عيسى بن مريم المعهود الذي لا يخفى على احد حاله وشخصه او موسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبه حاله على احد من
المسلمين ولا اهل الكتاب بجابرين وارسله الله نبيا وهذا القدر مسلم الطرفين ولا يتفاوت ثبوت رسالته بهذا الشخص في ان
يذعن بان يقول بنبوة محمد ص ام لا فنحن نقول دين هذا الرجل المعهود ورسالته باق بحكم الاستصحاب فعليكم بابطاله وبذلك
الفاضل المذكور في الجواب فتاملت هنيئا فقلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك في اصول الدين ان
الاستصحاب لابد ان يكون متيقنا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهي كلي قابل للنبوة الى آخر الابد بان
يقول الله نعم انت نبي وصاحب دين الى يوم القيمة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد ص بان يقول له انت نبي ودينك باق الى
الى زمان محمد ص وله ان يقول انت نبي بدون احد القيدين فعلى المخالف ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى آخر الابد وفي
له باثباته والمفروض ان الكلام ليس فيه ايضا واما الاطلاق وهو ايضا في معنى القيد ولابد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة
غير النبوة المطلقة والذي يمكن ان يستصحب به هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من افراده مثلا
واستعداد الحكم اذكر لك مثالا لتوضيح المقام وهو انا اذا علمنا ان في هذه القرية حيوانا ولكن لا نعلم اي نوع هو من الطيور
او من البهايم او الحشرات والديدان ثم غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوان عمرا فرض ان
الفرس اطول عمرا من الغنم والعصافير اطول عمرا من الخطاطيف والغزلان اطول عمرا من الديدان وهكذا واذا احتملنا
كون الحيوان الذي في بيت خاص اما عصفورا او فارة او دود قز فكيف نحكم بسبب العلم بحصول القدر المشترك باستصحابه الى
زمان ظن بقاء اطولها اعمارا فبذلك بطل تمسك اهل الكتاب اذ على فرض التسليم والتنزل والمماشاة معهم نقول ان
القدر الذي ثبت لنا من نبوتها هو القدر المشترك بين احد المقيدات الثلثة فمع احتمال كونها على النبوة الممتدة الى زمان
نبوة محمد ص فكيف يجري الاستصحاب الى آخر الابد ثم انك بعد ما بينا لك سابقا لا اظنك ترتاب على امر الاستصحاب في الحكم
الشرعي بما ذكرنا في هذا المقام بان نقول يمكن ان يرد الاستصحاب فيها بمثل ذلك وبيانه ان الاحكام الواردة في شرع الاحكام

فتم الترديد كتبه لم يطلق جوابا ثالثا

بل نقول جريان الاستصحاب فيها ان ثبت كونها مطلقات لم يكن مقيدة الى وقت خاص وخفي علينا او ممتدة الى آخر الابد الذي يجري
جريان الاستصحاب فيه هو الاول وذلك لان التتبع والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت في الشرع له حد ليس
بابدية ولا محدودة الى حد معين وان الشارع يكتفي فيما ورد عنه مطلقا في استمراره ويظهر من الخارج انه اكتفى اراد الاستمرار فان تتبع
اكثر الموارد واستقرائها يحصل الظن القوي بان مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار الا ان يثبت الرافع من دليل عقلي او نقلي
فان قيل فهذا مردود عليك في حكاية النبوة قلنا ليس كذلك لان الغالب في النبوات هو التحديد بل انما الذي ثبت علينا ونسلم من
الامتداد الى قبل الان يمتد الى الابد هو نبوة نبينا ص مع انا لا نحتاج في اثباته الى التمسك بالاستصحاب حتى يتمسك الخصم به
نبوته ايضا مرددة بين الامور الثلثة بل نحن متمسكون بما يقطع به من النصوص والاجماع نعم لو كنا نتمسك بالاستصحاب في الدوام
لاستطر علينا الخصم بما نبهنا عليه فان قيل فقولكم بالنسخ يعين الاطلاق ويبطل التحديد لان اختفاء المدة وعدم بيان الآخر
مأخوذ في حقيقة النسخ وهو بعينه مورد الاستصحاب قلنا ما سمعته من مخاصمتنا مع اليهود في تصحيح النسخ وابطال قولهم في بطلانه انما هو من
باب المماشاة معهم في عدم تسليمهم التحديد وابطال قولهم لن يقع النسخ والا فنحن نقول ان موسى وعيسى ع اخبرا بنبوة محمد ص وكذا
ما جاء به الا ان نبوتهم مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ فلو كان اليهود منكرا لنطق كتابهم ونبيهم بذلك وزعموا دوام دينهم او
النبوة وتمسكوا بالاستصحاب من باب المماشاة معهم وتمسكوا ابطال النسخ بناء عليه ايضا فنحن نخاصمهم على هذا الفرض في تصحيح النسخ
وهذا لا يضر ما رددنا عليهم في تمسكهم بالاستصحاب فان قيل احكام شرع عيسى مثلا مطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام قلنا اطلاق
الاحكام مع اقترانها ببشارة عيسى برسول بعده اسمه احمد ع لا ينفعهم لاستلزامه وجوب قبول رسالته وبعد قبوله فلا معنى لاستصحاب
احكامهم كما لا يخفى فافهم ذلك الثاني قد عرفت ان الاستصحاب المصطلح لا يتحقق الا مع حصول الشك في رفع الحكم الثابت فاعلم ان
ذلك انما يحصل بسبب حصول تغير ما في الموضوع اما في وصف من اوصافه مثل القلة والكثرة في الماء القليل المتنجس اذا تمم كرا او وقوع
كالكر المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه او في حال من احواله كالاناء المشتبه فان اجتناب الاناء المتنجس في صورة العلم
به كان واجبا وحصل الشك في الوجوب بسبب حصول الجهالة في وقت الاشتباه واما مع تغيره حقيقة فظاهرهم انه لا يجري الاستصحاب
وذلك بما طرق لهم بان الاستحالة من المطهرات ورتبوا عليه على ذلك بان النجس او الحرام مثلا انما هو الكلب والعذرة مثلا
لا الملح والدود والتراب والرماد مثلا اذا انقلب الكلب في المملحة بالملح والعذرة بالدود او التراب او الرماد ومن هذا
القبيل استحالة النطفة بقرا وغنما والماء النجس بولا للحيوان ماكول اللحم وفيه تحقيق من وجهين الاول ان المناط في الحكم

تغير حقيقة

ان كان هو التسمية فاذا تحول الحنطة النجسة طحيناً او خبزاً او اللبن سمناً فيلزم طهارتها وهو بط جزماً وان كان المناط تبدل
الحقيقة والماهية فما الدليل عليه ثم ماذا معيار تبدل الماهية والحقيقة فقد تراهم يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة الخمر بالغلاء حلا
فما الفرق بين الامرين بل تبدل العذرة بالفحم ليس باخفى من تبدل الخمر بالخل وان لوحظ فيه تبدل الخواص بالمرة ففي ذلك ايضاً حرج عرفي
لا يمكن ضبطه غالباً ويمكن ان يق المعيار هو تبدل الحقايق عرفاً لا محض تغير الاسماء وهذا انما يتم فيما كان متعلق الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب
فان علة الحرمة والنجاسة في مثلها من النجاسات عيناً والمحرمات عيناً هو ذاتها فيتبع ثبوت الحكم لبقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة فلا حكم فكانه
قيل الكلب نجس او حرام ما دام كلباً والعذرة نجس ما دام عذرة فاذا استحال ماهيته فينتفي الحكم والحق بعض الفقهاء المتنجس كالخشب المتنجس
بالنجس للاولوية وفيه نظر فان من الظاهر ان نجاسة الخشب ليس لانه خشب فانه نجس بل لانه جسم لاقى نجاسة وهذا المعنى لم يزل وكذا الحال
الحقايق المتخالفة عرفاً كالعذرة والتراب والرماد لها احكام مستقلة براسها سواء كانت متوافقة في الحكم او متخالفة واما مستحق فيه كالطحين
للحنطة او متغيرها كاللحم المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا يتبدل بذلك حقيقتها عرفاً كما لا يتبدل حقيقته ايضاً فما ثبت تبدل حقيقته عرفاً
فينتفي فيه حكم الاستصحاب لثبوت التعارض حينئذ بين ما دل على حكم حقيقة المستحال او مما فيه من حكم المستحيل فعموم ما دل على طهارة التراب
او الدود او الملح وحليتها تعارض استصحاب النجاسة وسنبين ان الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو مع ان ...
بالبقاء مثل ذلك حم ودلالة الاخبار ايضاً غير واضحة اذ حكم اليقين انما هو في ما ثبت اخر والذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق
الى بقية ولم يبق بحالها حتى يكلم بعدم جواز نقض حكمها فما حصل الجزم بالاستحالة العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب فيه وما حصل الجزم بعد به
فيجزم بجريان الاستصحاب فيه وما حصل الشك فيه فيرجع الى سائر الادلة ثم الاصل ومما ذكر يعرف الكلام في انتقال مثل انتقال دم الانسان
الى بطن القمل والبرغوث والبق وههنا وان كان تبدل الحقيقة في غاية الخفاء سيما في اول مص هذه الحيوانات للدم وخصوصاً اذا
ولكن الطلاق دم الحيوان غير ذي النفس على هذا الدم مع عدم تصور دم لاغلب هذه الحيوانات في بطونها من جهة التمص يوجب الحكم بالطهارة
ففي الحقيقة يرجع الكلام في امثال ذلك الى الوجه المعارض لا عدم امكان جريان الاستصحاب ولذلك توقف بعض المتاخرين في افادة
تغير الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب وما مر في كون تغير الموضوع قاطعاً للاستصحاب الثالث ذكر بعض المتاخرين للعمل بالاستصحاب
بعض الشروط مثل ان لا يكون هناك دليل شرعي آخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولاً في الوقت الثاني والا فيتعين العمل بذلك الدليل
اجماعاً ومثل ان لا يعارضه استصحاب آخر اقول ان اراد بالدليل ما ثبت رجحانه على معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب بل كل
دليل عارضه دليل اقوى منه يترجح عليه فلا حجية فيه ويعمل على الدليل الراجح فلا مناسبة لذكر ذلك الشرط في شرايط الاستصحاب وان

وان اراد من الدليل ما يقابل الاجماع على مذهبه ان الاجماع على ذلك لمن سلم في اصل البرائة واصل في نفيه في الاستصحاب ثم الاظهر ان جمهور
...مثل عرضهم فان الاخبار ما المفقود في حكم ما له حتى يحصل العلم العادي بموته استصحاباً للحكم السابق مع ما ورد من الاخبار المعتبرة بالفحص اربع
سنين ثم التقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة من المحققين فكيف يدعي الاجماع على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه استصحاب
لا يعارض الدليل القطعي من حيث هو اجماعاً فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث انه خاص والمفهوم من حيث
انه مفهوم لا يعارض المنطوق كذلك وذلك لا ينافي تقديمه على الدليل من جهة الاعتضاد والخارج كما هو كذلك في العام والمفهوم ثم ان اخذ
كون الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل المعارض شرطاً لفقد الظن مع الدليل على خلافه فلا استصحاب وان لم نأخذ
الظن في ماهيته فنقول ان جعلنا وجه حجية الاستصحاب هو الظن اي صدق الوجه الاول فاذا تحقق دليل يبدل الظن بالوهم فهذا يبطل
الاستدلال به ويصح ان يق عدم الدليل شرط لجواز العمل به اذ ليس هناك ظن بالبقاء ولكن يرد عليه انه لا اختصاص له بالاستصحاب
بما انه ليس هناك بقاء وان جعلنا مبناه هو عدم جواز نقض اليقين الا بيقين كما هو مدلول الاخبار فاذا ثبت دليل على رفع الحكم فان
كان يقيناً واقعياً فهو ليس غير يقين يرفع اليقين وهو مقتضى مدلول تلك الاخبار وكذا ان كان ظناً واجب العمل ولا ريب بعدم
اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين السابق وهذا ايضاً يرجع الى اشتراط العمل باحد الدليلين بعدم ما يوجب بطلانه من يقين على
خلافه او ظن اقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب وان شئت توجيه الكلام على نحو ما ذكرنا ففي المراد ان الظن الاستمراري للبقاء
الظن الاطلاقي على الوجه الاول وعدم جواز نقض اليقين الثابت بعموم الاخبار لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص
فضعف الاستصحاب اما من جهة كونه لنفي بالحكم لا حكماً مستقلاً واما من جهة انه عام لثبوته من عموم الاخبار الدالة على عدم
جواز نقض اليقين الا بيقين ولا يقاوم ما دل على نقضه في مورده بالخصوص وذلك لا ينافي جواز العمل به في بعض موارد الدليل
ان في الحكم بالخصوص من جهة المرجحات الخارجية كما اشرنا وبما ذكرنا ظهر حال اشتراط عدم معارضة الاستصحاب الآخر ثم ان تعارض
الاستصحابين قد يكون في موضع واحد كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحياة يقتضي الطهارة واستصحاب
عدم التذكية يقتضي كونه ميتة المستلزمة لنجاسته وقد يقرر بان الموت حتف الانف والموت بالتذكية كلاهما حادثان
في مرتبة واحدة واصالة عدم المذبوحية الى زمان الموت يقتضي النجاسة لاستلزامه مقارنته مع الموت حتف الانف واصالة
عدم تحقق الموت حتف الانف الى زمان الموت يقتضي مقارنته للتذكية المستلزمة للطهارة فان ثبت مرجح لاحدهما
فهو والا فيتساقطان والتحقيق ان التساقط انما هو في محل التنافي والا فيعمل كل منهما على مقتضاه في غيره وكذا اذا

حصل الترجيح لأحدهما في محل الشك لا يثبت حكم الآخر في غيره ويمكن ان يبنى في مثله انه لا ينجس ملاقيه مع الرطوبة ولكن لا يجوز الصلاة
معه ايضا ومما يرجح الطهارة الاصل واستصحاب طهارة الملاقي وغير ذلك ومما يعاضد عدم جواز الصلاة معه استصحاب اشتغال الذمة
بالصلاة والشك في تحقق الامتثال الشرعي وقد يكون في موضعين مثل موضع الطاهر الذي رشّ عليه الثوب المغسول من المذي مثلا
في ازالة النجاسة فيحكم بطهارة الموضع وجواز التيمم والسجود عليه لاستصحاب الطهارة السابقة ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز
الصلاة فيه لا يقال ان الثوب محكوم بنجاسته شرعا للاستصحاب وكل نجس لاقى مع الرطوبة ما يقبل النجاسة فينجسه لانا نقول
المحل الطاهر بعد الملاقاة محكوم بطهارته شرعا للاستصحاب فان كلية الكبرى مم وانما المسلم في منجسية المتنجس هو غير ما ثبت
نجاسته من الاستصحاب وكون المحل مما يقبل النجاسة مطلقا ايضا مم ومن هذا الباب ايضا الصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن
موته به واشتبه استناد الموت الى الماء والجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم حصول التزكية الشرعية
الشرعي المستلزم لنجاسته والأقرب هنا ايضا العمل بهما في غير مادة التنافي لاستلزامه الحكم بطهارة الماء ونجاسته لكن يحكم
بطهارة الماء وحرمة الصيد واما نجاسة الصيد فيأتي فيه الكلام السابق في الجلد المطروح وذلك يصير مرجحا آخر لطهارة الماء
مع سائر المرجحات واعلم ان الاصلين المتنافيين في غير موضع التنافي في الشرع كثير فقد يحكم بحرمة الجماع لاحد الزوجين وحليته
للآخر بان اقرت على نفسها بما يحرم عليها وانكر الزوج ونحو ذلك **قانون** الاستقراء هو الحكم على الكلي بما وجد في جزئياته وهو
تام وناقص اما الاول فهو ما وجد الحكم في جميع جزئياته مثل ان يقول الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل منها متحيز فكل
جسم متحيز وهو الذي يسمونه بالقياس المقسم وهو يفيد اليقين ولا ريب في حجيته لكنه مما لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية واما
الثاني فهو ما ثبت الحكم في اغلب الجزئيات وهو مما يفيد الظن الغالب ويتفاوت الظن فيه بتفاوت مراتب الكثرة فربما يصير الظن متاخما
للعلم وامثلته في الشرع كثيرة منها الحكم بسماع شهادة العدلين ومنها الحكم بان كل صلاة واجبة لا يجوز ان يفعل على الراحلة
لان كل ما وجدناه من افرادها فهو كذلك فيحكم على الكل بذلك ويترتب عليه استحباب الوتر لجوازه على الراحلة والاظهر حجيته
لافادته الظن بالحكم الشرعي وقد اثبتناه وان ظن المجتهد حجة وليس ذلك من باب القياس حتى يشمله ادلة حرمة العمل به
قانون القياس في اللغة التقدير والمساواة كما يقال قست الارض بالقصبة اي قدرتها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي
وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع بينهما وهو علة ثبوت الحكم في الاصل اما مستنبطة او منصوصة اما الاخير ففيه
الكلام فيه واما الاول فمذهب الاصحاب كافة عدا ابن الجنيد من قدمائنا في اول امره وبعض الى منه حرمة العمل به وذهب

الآخرون الى الجواز وربما يستدل على الحرمة بالآيات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وليس بذلك لما مر من انها ظاهرة في
اصول الدين مع انا اذا اثبتنا جواز العمل بظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل فلا يتم الاستدلال بها ايضا اذ حرمته بعد
التسليم انما تسلم مع عدم انسداد باب العلم فالاولى الاستدلال بالاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة رووها العامة عن النبي
والائمة عليهم السلام منها ما نقله البيضاوي وغيره عنه ص انه قال تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة
بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وما رواه صاحب المحصول في المعمول ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم
يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام واما اخبار الخاصة فكتبهم مشحونة بها لا حاجة الى نقلها وربما يتراءى بعض
اخبار دالة على العمل بالقياس فهو اما من باب التقية او المراد به التنبيه او التعليم اصحابهم طريق دفاع المخالفين كما
لا يخفى على البصير بل حرمته ضرورية من المذهب بحيث لا يبقى لاحد شك وريبة فانا نرى علماءنا في جميع الاعصار والامصار يناديون
في كتبهم الاصولية والفقهية بحرمته مستندا الى ائمتهم فنحن نثبت اولا حرمة العمل بالقياس بالضرورة من ديننا ومذهبنا والاجماع
والضرورة والاخبار المتواترة ثم نقول ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن لا انه يحرم العمل بالظن الا ما ثبت
الدليل فانه طريق لا يكاد يمكن اتمامه كما شرحناه مستوفى في مباحث الاخبار وبذلك نتخلص عن الاشكال في ان دليل وجوب عمل
المجتهد بالظن عقلي قطعي مبني على لزوم تكليف ما لا يطاق وترجيح المرجوح لولاه والدليل القطعي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى
منه ذلك القياس او نقول ان ما ذكروه من طرق استنباط العلة في القياس مما لا يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد في الاخبار
وكلمات الاصحاب من المنع عنه سيما مع ملاحظة ان مبنى الشرع على جمع المختلفات وتفريق المتفقات فقد نرى ان الشارع
حكم بانجاس المنزوح عن البئر لنجاسة الكلب والخنزير والشاة وما اختلف الابوال النجسة والمني والبول وجمع في موجبات الوضوء
بين النوم والبول والغائط وحكم بحرمة صوم العيد ووجوب سابقه وندب لاحقه وامر بقطع يد السارق دون الغاصب ومنهب
ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومع ذلك كيف يحصل الظن بعلية الحكم من دون تنصيص الشارع العالم بالحكم الخفية واللطائف الكامنة سيما
مع ملاحظة مثل قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى حرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر
والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما الآية فانه يدل على ان علة التحريم عصيانهم لا وصف ثابت في المذكورات
ولا نضايق من منع حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكروها مكابرة فالاولى الاعتماد على الجواب الاول واما الثاني فلا ينافي
جواز القياس والا فلكان القياس منافيا للقول بالنسخ ولم يقل به احد وايضا سنبين ان علة الحكم قد يكون غائية وقد

يكون فاعلية وقد يكون مادية فالقياس في ترجيح الملاحظة العلة لها عشر على التحريم وهو العصيان لا بالنسبة أحسن او فتح في الفعل فيمكن ان القياس غير البديهي من الظالمين عليهم في حرمة الطيبات لاشتراكهم في الظلم والعصيان احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار لغة المجاوزة والقياس عبور عن حكم الاصل الى الفرع وفي هذا الاستدلال من البعد والتمحل ما لا يخفى على ذي بصيرة بل الظاهر من الاعتبار الاتعاظ وان كان فيه ايضا مجاوزة وعبور عن حال الغير الى النفس سلمنا لكن سياق الآية يقتضي ذلك فان قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فاذا اريد منه فجاوزوا من حكم الخمر الى حكم النبيذ او الى الذرة كان في غاية البعد من الاستقامة ولا يليق ذلك بجاهل فضلا عن عالم فضلا عن الله تعالى وبقوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا مع قوله تعالى القياس وفيه مع منع عدم الرد لقوله تعالى حكاية عن الرسل ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده ان كون ذلك مستندا الا بالقياس ثم نمنع ان يكون مرادهم ان البشر لا يمكن ان يكون لبشر العدم قابلية البشر لهذه المرتبة وان في النبوة ترجيح بلا مرجح مع ان ذلك استدلال بالقياس في العقليات فيرجع الى القياس في الاحكام الشرعية التي هي محل النزاع يتضمن مصادرة لا يخفى اذ المنكر ينكر القياس في الجميع واحتجوا ايضا ببعض الاخبار الضعيفة دلالة وسندا وبعمل الصحابة به من غير نكير وهو ممنوع بل نقل خلافه عن ابي بكر وعمر وابن عباس وغيرهم وبالجملة فطعنه ببطلانه عندنا من جهة مذهب ائمتنا يغني عن الكلام في هذا المرام بالنقض والابرام وذكر شرائط القياس واقسامه واحكامه فلنكتف في هذا الباب بذكر مسئلتين الاولى في حجية العلة اعني ما يستفيد علة الحكم من كلام الشارع قبالا لما يستنبط من العقل سواء كان صريحا ونصا مصطلحا بمعنى ما يقابل الظاهر كقوله العلة او لاجل كذا او كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه والايماء لكونها سببية ويمكن ان يراد به المعنى المقابل للظاهر فيكون مقابلا لدلالة التنبيه بالظاهر من بعضهم ومن لا بد من ذكر دلالة التنبيه عليه وقد اختلف الاصحاب في حجيته فمنعه المرتضى واثبته الآخرون ومنهم المحقق اذا نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا ولعل مراده بشاهد الحال ما يفيد القطع كما فهمه بعض المتاخرين ولكن عبارة الشرايع في مبحث الصلاة في ملك الغير يشهد بانه يريد من شاهد الحال اعم مما يفيد الظن حيث جعل من افراد المأذون فيه ما حصل الاذن بشاهد الحال كما اذا كان هناك امارة تشهد ان المالك لا يكره واعترضه في ك بان ذلك لا يكفي بل يلزم العلم بالرضا واما كلام العلامة فليس فيه هذا القيد بل اطلق وقال ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وان قلنا ان مراد المحقق من شاهد الحال الدال على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة كون المقام خاليا عما يفيد اشتراك شيء آخر في سببية الحكم فيرجع كلامه ايضا الى ما هو ظاهر كلام العلامة وكيف

حرمة الخمر

كان فوجه حجيته ما ذكره المحقق ظاهرا لان التعليل في بعض يصير بمنزلة كبرى كلية ينضم اليها صغرى وجدانية فيتم انه مثلا قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر ان الخمر حرام لانه مسكر وكل مسكر حرام فيعلم ان النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام واما وجه اطلاق العلامة فهو ان المتبادر من التعليل هو ذلك فاعتبار القيد الذي ذكره المحقق لغو لخروج ما لم يكن على هذا التعليل عن محل النزاع فلا ضرورة الى اخراجه بيان ذلك ان قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر معناه المتبادر لانه من افراد المسكر ومن مصاديقه لا لانه هذا الفرد الخاص من المسكر وكذلك قوله لاسكاره المتبادر منه لاجل الاسكار الحاصل في الخمر لا غير الاسكار لا لاجل الاسكار المختص بالخمر لاسكار الحاصل في غيره وتوضيح ذلك ان العصير قد يكون للعصير وقد يكون للموصوف فاذا لاحظنا كون الخمر من افراد كليات كالمايع والمسكر والحاصل من العنب فاذا اضيف احد الكليات اليها فقد تزيد بالاضافة مقصورية الحكم عليها من جهة كونها من افراد ذلك الكلي دون غيره من الكليات فيبقى حرمة الخمر لاجل اسكاره لا لاجل ميعانه ولا لاجل كونه ماء العنب فقد تزيد مقصورية الحكم عليها من جهة تحقق ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد لا الفرد الآخر فيبقى حرمة الخمر لاجل الاسكار المختص به لا لاجل مطلق الاسكار فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر من اللفظ ايهما المعنيين والانصاف ان المتبادر هو المعنى الاول والثاني في غاية البعد بل هو تعسف جدا لا يلتفت اليه ومن ذلك ظهر بطلان حجة النافين وهو ان العلة لما يمكن ان يكون هو الاسكار في المحل المذكور فيحتمل ان يكون هو اسكار الخمر بحيث يكون الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة فان لم نقل بحصول القطع بذلك فلا ريب في حصول الظن القوي والظن المستفاد من دلالة الالفاظ لا ريب في حجيته ولا اشكال في جواز العمل به وليس الظن الحاصل منه من سائر الظنون وانما دعى المحقق ومن تابعه الى الفرار عنه على ما هو ظاهر كلامه واعتبار شاهد الحال على سقوط اعتبار غيره الخوف من الوقوع في القياس وانت خبير بان هذا ليس قياسا بل هو مدلول لكلام الشارع فهو في الحقيقة قضية كلية مستفادة من الشرع يندرج تحته ما هو من افراده وعلى تقدير التسليم تسميته قياسا فلا دليل على حرمته ولا حاصل ان الاجماع والاخبار لم يثبتا في حرمة العمل بهذا القسم من القياس او سلم كونه قياسا وكذلك الكلام في المسئلة الآتية لرجوعهما الى القياس واما الاخبار فلا دلالة لها موقوفة على ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القسم او ان مرادهم من الاخبار النهي ذلك ولم يثبت الحقيقة الشرعية فيه ولم يعلم ان مصطلحاتهم ايضا ذلك والقدر المتيقن هو القياس المستنبطة سيما ومن المعلوم ان ردعهم انما كان عن العمل بما احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم ومن جهة عقولهم القاصرة بل قصر العقول عن بلوغ الى مصالح الاحكام المخفية ولم يتمسك من تمسك بذلك فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على كلام الشارع بل الامر التشكيك في الدخول وعدم الدخول فلم تثبت الحرمة واما الجواز فيمكن اثباته لاندراجه تحت عموم ظن المجتهد او نعد

ان النسبة بين ما دل على حرمة الخمر بالقياس ووجوب العمل بدلالات الاخبار تعارض من وجه وذلك اقرب لاعتضاده بالاجماع
وغيرهما ثم ان العلامة قدس لا نزاع بين الفريقين في ان العلة المستفادة من الشرع بعنوان الاستقلال وجب الاتباع يعني انها اذا
ان علة حرمة الخمر هو مطلق الاسكار مستقلا فلا نزاع في التعدي انما النزاع في ان مثل قول الشارع حرمت الخمرة لانه مسكر هل هو كذلك ام لا
اعترضه صاحب المعالم بان السيد مع انه معترف بانه يفيد العلية هو من المانعين فلعل العلامة لم يقف على احتجاجه فانه احتج
على المنع بان علل الشرع انما ينبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما
داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون
وجه وقدر منه دون قدر وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي على وجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون
درهم وفي حال دون حال وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي فعلنا بعينه الى آخر ما ذكره ثم قال ودلالته على كون النزاع في
ظاهره بعنوان النزاع في افادة العلة تعدي الحكم لا في مجرد ان اللفظ هل يفيد العلية ام لا اقول وحاصل كلام السيد على ما افاده
بعض المحققين ايضا هو ما ذكرنا في حجة المانعين من انه يحتمل ان يكون العلة بعينه وداعية الى الحكم في المحل هي مطلق الاسكار او يكون علة
الحكم في خصوص المحل لا غير سلمنا لكن مرجع النزاع مع السيد الى ان المثبتين يقولون انه يستفاد العلية من قوله لانه مسكر ولكن المراد
العلة العلة التامة العامة الغير المختصة بالمحل والسيد ايضا يقول يستفاد العلة منه ولكن المراد منها اعم فيرجع النزاع الى انه
العلة كما انه على ما ذكره العلامة يرجع النزاع الى انه قول الشارع لانه مسكر مثلا ثم ان العلة المستفادة قد يكون من جملة العلل الفاعلية
وقد يكون من جملة العلل الغائية وقد يكون غيرها وكلها داخلة في المبحث ووجوه المصالح الكامنة في نفس الشيء الواجب او الحرام
الاسباب التي ينبغي ان يكون من العلل المادية فقول الشارع اذا وجدت طعم النوم فتوضأ يدل على ان العلة في وجوب الوضوء هو النوم
وكذا غيره من الموجبات وكذلك اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم يدل على ان الصلوة علة غائية والمراد بالعلة هنا هو السبب او الداعي
من تعدد الاسباب وكذلك حرم الخمر لانه مسكر يدل على ان العلة في الحرمة هو جهة القبح اي علة من الخمر من جهة الاسكار ويمكن
ادراجه تحت العلة الغائية يعني لئلا يحصل به السكر كما يمكن ادراجه تحت المادية وكذلك ماء البئر واسع لا يفسده شيء لان له مادة
يدل على ان تلك العلة المادية يقتضي عدم التنجس وبادنى تامل يظهر لك وجه التعدي وطريقته في كل موضع فالتعدي في
الاول من المني طلب بالوضوء والصلوة شفاء الا غيره اذا احصل فيه العلة وفي الثالث من الخمر الى التمر المسكر وفي الرابع من البئر الى الجاري
ونحوه وهكذا ثم ان العلة قد يكون علة لنفس الحكم من حيث هو فلا يتخلف عنها اينما وجدت ولا يثبت بدونها ابدا وقد

وقد يكون علة لتشريع عبادة وتاسيس اساس وبعبارة اخرى يوسس اساسا ويشرع عبادة لاجل حصول مصلحة وذلك لا يستلزم
تلازم العلة مع جميع افراد تلك العبادة والاساس كما ان سور البلاد كما حط عليه لاجل دفع ما عسى ان ينجم سارق وان لم ينجم السارق في
في الغالب ومن هذا القبيل تعليل غسل الجمعة برفع ارياح الآباط وتشريع العدة لاجل عدم اختلاط المياه فذلك لا ينافي عدم الرائحة
في تركه اذا انتفت العلة والمصلحة كما لا ينافي رجحان شيء اخر يوجب ذلك من غسل البدن والتنظيف وغيره من غير جعله عبادة شرعية
لمعرفة العلة طرق مقررة عند القايسين مضبوطة في مظانها وحاصل الكلام فيه ان العلة اما يستفاد من جهة النص من اجماع او
كتاب او سنة او من جهة غيره اما الاول فاما المستفاد من الاجماع فكثير مثل ان التعدي من قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل
البدن والازالة عن المسجد والماكول والمشروب وغيرها انما هو لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل عن الثوب هو النجاسة ودليله الاجماعات
فيجب الاحتراز عنه في كل ما يشترط فيه الطهارة واما الكتاب والسنة فاما يستفاد العلة منهما بصريح اللفظ الدال عليه بالوضع او بالتنبيه
والايماء المعروب من الدلالة الالتزامية ولكل منهما مراتب مختلفة في الوضوح والخفاء اما الاول فكقوله لعلة كذا او لاجل كذا او لانه كذا او كي يكون
كذا او اذن يكون كذا ونحو ذلك ودونها في الظهور اللام والباء وان كانت هذه ايضا ظاهرة واما الثاني فهو دلالة التنبيه والايماء فقد مر الاشارة
اليه في مباحث المفاهيم ونقول هنا ايضا ان ضابطه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا لاستبعاد
كقوله صلى الله عليه وآله للاعرابي الذي قال واقعت اهلي في نهار رمضان اعتق رقبة فان السؤال عن مثله يقتضي الجواب المطابق فجوابه صلى الله عليه وآله لا بد ان يكون
لحصول غرضه فكانه قال اذا واقعت فكفر وكان هذا اللفظ دال على التعليل فكذلك تقديره وان كان دونه في الظهور لحصول البعيد
عدم قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى اسقني ماء ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت اليه فيبعد وهذا القسم قد يعبر
عنه بتنقيح المناط فانه اذا علم عدم مدخلية بعض الاوصاف فحذف وعلق بالباقي يسمى تنقيح المناط القطعي وهذا هو مراد المحقق في المعتبر حيث
حكم بحجية تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل له صليت مع النجاسة فيقول اعد صلاتك فانه يعلم منه ان علة الاعادة هو كون النجس في
الثوب ولا مدخلية لخصوص المصلي او الصلوة وكذا لا مدخلية لكونه في الاعرابية اذ الهندي والاعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا كون
المحل اهلا فان الزنا اجدر واوفق الحقيقة وقالوا لا مدخلية لكونه وقاعا ايضا فيكون الاكل وغيره من المفطرات ايضا كذلك
ان ثبت انحصار العلة من القاطع اي رجح كالاجماع فلا كلام فيه ولكنه خارج عما نحن فيه والا فيرجع الكلام في ذلك الى السبر والتقسيم
وسيجيء انه لا يفيد القطع ولا يجوز الاعتماد عليه مع ان الحكم بالاولوية لزوم العتق في صورة الزنا ممنوع وستعرف الكلام في تحقيق ما هو المعتبر
في القياس بطريق الاولى اذ غاية الامر ان يكم العقل بان الزنا اجدر اولى بالانتقام لكنه هل هو في الآخرة او في الدنيا وانه العتق او الرجم

او الكفارة او غيرها فيحتج بعينها الدليل فالتحقيق ان دلالة التنبيه مبنية على الاستفادة من اللفظ من باب الالتزام وحجية هذه الاستفادة
تثبت بما ثبت منه حجية ساير الدلالات اللفظية وليس ذلك من جهة تنقيح المناط اعني الغاء الفارق واثباته اي مع ...
اليه ومن امثلة التنبيه انه ص سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن فقران الحكم
فلا بالنقصان تنبيه على ان علة منع البيع هو النقصان واعلم ان في هذا المثال قد جمع التصريح والتنبيه لمكان الفاء واذن فلا ...
العلية بدونهما ايضا ومن امثلته ان يفرق بين حكمين بوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان وكذا ذكر الوصف المناسب
وهو في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل
لا يقضي القاضي وهو غضبان ومثل اكرم العلماء واهن الجهال فيغلب الظن من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار واما مثال التنبيه
فهو ما رواه الجمهور من حكاية سؤال الخثعمية فانها قالت له ص ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك
فقال النبي ص ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اينفعه ذلك قالت نعم فقال ص فدين الله احق ان يقضى فانها سئلت عن
دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس فنبه على التعليل به اي كونه علة للنفع والا لزم العبث ففهم منه ان نظيره وهو دين
الله ايضا علة للنفع واما الثاني اي ما يستفاد من غير الشرع فوجوه منها الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم
الاول بالطرد والثاني بالعكس وقد يكون في محل واحد كالاسكار والخمر فان الحرمة دايرة معه وجودا وعدما فقبل حصول السكر حلال وبعد
انقلاب الخمر خلا حلال وفي حال الاسكار حرام وقد يكون في محلين لكون الشيء مكيلا طرمة التفاضل فان التفاضل في ... حلال في ...
الحنطة والشعير مثلا والاول اقوى لكونه اقل احتمالا من الثاني واختلفوا فيه والاكثر على المنع لان بعض الدوران لا يفيد
العلية كدوران الحد والمحدود والعلة والمعلول المتساوي والمعلولين المتساويين لعلة واحدة والحركة والزمان وكذلك فلا يفيد
اصله بيان الملازمة ان الاقتضاء ان كان من جهة فلا يمكن التخلف وان كان من جهة خصوص محل خاص فلم يستفد الدوران
والانصاف انه حصول الظن بكثير منها مثل ما كان العلة وصفا مناسبا لا يمكن انكاره بل قد يوجب افادة القطع كما في التجربيات
ولكنه ليس ذلك من جهة الدوران من حيث هو ومنها السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف ادعي بالاستقراء انحصار ...
فيها وسلب العلية عن كل واحد منها الا المدعى وهو ايضا قد يفيد القطع اذا ثبت بالدليل القاطع الانحصار والا ...
وثبت بالقاطع سلب العلية عن غير واحد منها وهو في العقليات كثير لكنها في الشرعيات لا يكاد يوجد وكيف كان فالاولى
في افادته الظن بالعلية في الشرعيات وحجية المثبت بان الاحكام لما كانت في الغالب معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر

ولا من فاته

بعد البحث وللتأمل سوى الاوصاف المذكورة وانتفى العلية عن كل واحد سوى الوصف المدعى فيغلب الظن بتعليل الحكم به ونحتج له
وهم الاكثرون بجواز الاستغناء عن العلة لانه لو وجب التعليل لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة يحتاج الى علة وهكذا ...
جزاء اسلمنا لكن يجوز ان يكون العلة جزءا لاحدهما او ما يتركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلثة او مجموعها سلمنا لكن يجوز ان يكون
الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع او بشرط مانع في الفرع والتحقيق ان هذه الاحتمالات تمنع القطع لا الظن ولا ...
في الحصر بهذا الظن بل قام الدليل والضرورة على بطلانه ثم انهم ذكروا ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق
فيقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وكل ذلك لا تأثير له في الحكم وهذا الذي يسميه الحنفية بعدم الفارق وسماه الغزالي تنقيح المناط
اي ان هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع والثاني باطل لان الفارق
ملغى فثبت ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وانت خبير بان هذا ايضا يرجع الى السبر والتقسيم ويرد عليه ما يرد
عليه وفرض حصول القطع في ذلك انما يمكن من جهة امور خارجية كما اشرنا اليه وقد يعد منها تخريج المناط ووجه تسميته انه ابداء مناط الحكم
وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من دون نص او غيره كالاسكار لتحريم الخمر فانه من باب تشريع التحريم
وكقتل العمد العدوان فانه من باب تشريع القصاص ويسمى مناسبة واخالة ايضا بالنظر اليه كان انه علة اي يظن واما تحقيق المناط فهو عبارة
عن النظر والاجتهاد في وجود العلة المعلومة عليتها بنص او استنباط في الفرع **المسئلة الثانية** القياس بطريق الاولوية وهو ما كان اقتضاء الجامع
للحكم بالفرع اقوى واكد منه في الاصل وظهر من بعضهم انه هو القياس الجلي كما يستفاد من المعالم والحق انه اعم منه من وجه كما يظهر من تعريف الاكثرين
للقياس الجلي بانه ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تأثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة ولو بالالتزام
كالتأفيف في تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما لعلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند العتق يعني
اذا اعتق احد الشريكين نصيبه حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك
في العتق خاصة واما الخفي فهو ما لا يكون نفي تأثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وانت خبير
بان هذا التعريف للجلي يشمل ما لو كان العلة في الفرع اضعف او مساويا ايضا ثم ان دعوى كون ما كان الجامع فيه في الفرع اقوى مما يحصل العلم
بسبب العلم بعدم تأثير الفارق فيه محل تأمل واضح لانه اذا كانت العلة مستفادة من غير النص من وجوه الاستنباط فاذا لم يعلم
عليتها في الاصل ولم يحصل الاطمينان بالعلية فكيف يكتفى بوجودها في الفرع وان كان اقوى مع انه كيف يحصل العلم بعدم تأثير الفارق بمجرد
كون العلة اكد في الفرع الا ان يقال ان المفروض نفي تأثير الفارق من جميع الوجوه الا من جهة مدخلية خصوصية المادة وفيما كان ...

المناسب في الفرع الكم فينتفي هذا الاحتمال ايضا فان الايذاء اذا كان علة للتحريم اي في فالقول بانه لعله كان لخصوصية الايذاء الى الخصوص
مناسبة للتحريم لم يكن حاصلة في الضرب بط لان احتمال مدخلية الخصوصية انما هو لاحتمال ان يكون للمادة مدخلية في التحريم ومناسبة للحكم
لم يكن لمادة اخرى كالضرب وهو معلوم الانتفاء فالحاصل ان القياس حجة اذ احصل الظن بالعلية في مورد الحكم ولو من غير جهة النص وفي
الكفار المانع عن حصول الظن بالعلية مطلقا في احتمال مدخلية المادة واذا انتفى هذا الاحتمال بسبب الاولوية فيصير العلة مستقلة وهذا
لبعض اصحابنا على العمل به ونحن نعلم ان حصول الظن بالعلية لم يثبت جواز الاكتفاء به مطلقا بل لا بد اما من القطع او الظن الذي لم يدل دليل
بطلانه كالمنصوص العلة فلا بد اولا من اثبات علة الحكم في الاصل في الجملة ثم ابطال تاثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة قطعية في
الاصل او قطعية العمل ثم العمل عليه والا فلا دليل على جواز العمل عليه وان كان عليتها في الفرع اظهر واكد وبالجملة القول بحجية القياس بطريق
الاولوية اما من جهة تحقق كون العلة في الفرع اظهر واكد وان كان استنباط العلة من مثل الدوران ونحوه فلا دليل على حجيته اصلا واما من جهة الاجماع على
الوصف علة مستقلة او غيره مما يفيد القطع فلا حاجة في الحجية الى الاكدية في الفرع واما من جهة النص بالعلة في الاصل بان نفهم منه
علة مستقلة فلا حاجة في الحجية ايضا الى كونها في الفرع اكد بل افراد المنصوص العلة وكل ما كان من قبيل دلالة التنبيه واما من جهة ان
من النص هو العلية في الجملة بمعنى انا نفهم منه ان العلة مع الخصوصية مثبتة للحكم ونشك ان للخصوصية مدخلية ام لا ولم يكن نامرنا في سعادل
العلة الا من جهة الخصوصية واحتمال مدخلية الاصل في علية العلة لاجل مناسبة بينه وبين العلة يقويها ونحوه فيمكن ان يقال ان الاكدية
في الفرع ينفي هذا الاحتمال فانه ينفي ما يتصور بينه من نسبة العلة للحكم في الاصل فينتفي الفارق راسا على المفروض ومن ذلك يعلم ان مراده
من القطع بانتفاء الفارق واندراج ذلك تحت القياس بالجلي هو ان الخصوصية لا مدخلية له جزما فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا يجوز الاكتفاء
على مجرد الاكدية العلة في الفرع بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص تنبيه على العلة وينتفي من الاصل الى الفرع وهذا هو المعبر عنه
بالمفهوم الموافق وذكروا له امثلة منها قوله تعالى ولا تقل لهما اف ومنها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الآية ومنها قوله تعالى
ان تامنه بقنطار يؤده اليك الآية وهو الذي يقولون انه تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى اي بالتافيف على
الضرب مثلا او بالقنطار على الدينار وان شئت فاقتصر على التنبيه بالادنى على الاعلى بان يكون الادنى عبارة عن الاقل
لترتب الحكم عليه والاعلى عن الاكثر مناسبة فان التافيف اقل مناسبة بالتحريم من الضرب والذرة بالجزاء مما فوقها
اقل مناسبة بالتادية مما دونه والدينار اقل مناسبة بعدم المحافظة ولذلك كان الحكم في المسكوت اولى والاقل
المناسبة اختلفوا في ان دلالة هذه الآيات على الاعلى هل هو من باب القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فعند

من باب القياس وهو ظ العلامة في بحث القياس بعد نقل منع التعبد بالقياس عن الشيعة والاقرب عندي ان العلة اذا كانت منصوصة
وعلم وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وقال في موضع آخر بعد ذلك اما اذا نص على العلة ثم علم وجود
تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يقال ان الشرع عليه منصوصها بمجرد الوصف
واللام يكن العلة تامة وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا الباب بل ان الحكم في الفرع اقوى واظهر وظ كلامه انه يعمل بمجرد كون
العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بالقطع من اجماع او نص صريح او تنبيه وهو مشكل لظهور كونه قياسا واندراجه تحت ما دل على
حرمته من الاخبار وان لم يسلم ثبوت الاجماع والضرورة فيه سيما مع ورود الاخبار في خصوص ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه
الصدوق في باب الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله عم ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المراة كم فيها قال عشرة من الابل قلت
قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع
اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنتبرا ممن قاله ونقول ان الذي قاله شيطان فقال مهلا يا ابان هذا
حكم رسول الله صلعم ان المراة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المراة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس
والسنة اذا قيست محق الدين وما روي من قوله عم لابي حنيفة لو كان الدين يوخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة لانها
افضل من الصوم وبالجملة فكلام العلامة رحمه الله هذا وكثير ممن يستدلون بالاولوية غيره من فقهائنا في كثير من المواضع بادعاء حمل قولهم
على ما لو كان في دليل الاصل تنبيه على العلة او نص او اجماع والا لما احتاج الى الاعتماد على الاولوية والذي يظهر منهم الاعتماد على
مجرد الاولوية مع ان كثيرا من تلك المواضع انما ثبت الحكم في الاصل بالاجماع او بلازم دليل آخر وليس من الادلة اللفظية لتستفيد
منها العلة بالتنصيص او بالتنبيه او ثبت بالكتاب والسنة لكن ليس فيهما تنصيص ولا تنبيه بالعلة فتراهم يستدلون في مسئلة كون
الزنا بذات البعل محرما ابدا بالاولوية بالنسبة الى تزويجها مع انهم يستدلون في كون تزويجها محرما ايضا بالاولوية بالنسبة الى
تزويجها في العدة الرجعية الثابت تحريمها بالنص فان في النص على العلة في الاصل او التنبيه عليها مع انه لو استدل في كون التزويج بها
محرما ابدا بالنص مثل موثقة اديم بن الحر قال قال ابو عبد الله عم التي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا ففيه
لم يستفد من الحديث لعنوان القطع ولا الظن ان العلة هو هتك عرض الزوج والدخول في حرم حريم المتزوجة حتى يقال ان الدخول في
الحريم وهتك العرض في جانب الزنا اقوى واكد مع انه لو سلم ذلك فيمنع كونها فيه اقوى بل التزويج ادخل في الاعراض عن الاعتناء
بشان التزويج وهذا الكلام وقع في البين تقريبا والظ كلام العلامة رحمه الله ان مراده ليس بيان تفريع محض آية التافيف

لم يكونوا

القطعية

بمراده حكم جواز قياس ما كان العلة في الفرع اقوى سواء ورد باصله نص ام لا فلنرجع الى ما كنا فيه من خلافهم في تفريع آية التأفيف
راجع الى القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فالذي يقول بانه من باب القياس الجلي لا بد ان يقول يكون من ملاحظة الفرع الى
الذي يتعدى من جانب هو الخصوصية مع ان الفرع اشد مناسبة للحكم فيتعدى اليه من هذه الجهة والذي يقول بانه من باب المفهوم
الموافق يقول انه دلالة التزامية لفظية ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب والذي يقول بانه منطوق يقول ان المنع عن التأفيف
في العرف حقيقة في المنع عن الاذية للابوين وذلك مثل قولهم لا تعطه ذرة حقيقة في المنع عن الاعطاء مطلقا وبهذا احتج القائل
ليس من باب القياس بانا نقطع بافادة الصيغة المعنى من غير توقف على استحضار القياس المصطلح واجيب بانه انما يتوقف على
هو القياس الشرعي الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى النظر والاجتهاد اقول بعد ما عرفت ما ذكرنا
القياس الجلي ظهر لك بطلان هذا الاطلاق في كلام المجيب الا ان يريد بالجلي هذا القسم الخاص منه واحتج القائل بانه من
القياس بانه لو قطع النظر عن المعنى المناسب الموجب للحكم اي مع جهتها ومن كونه اكد في الفرع لما حكم به وهو معنى القياس و
بانه لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم يعني ان الاتفاق [illegible]
ملاحظة المعنى المناسب ليس من باب القياس بان يفهم المعنى طلب هذا المعنى بتوسط حركة فكرية سريعة من الاصل الى
وملاحظة المعنى المناسب بواسطة تبادر المعنى الذهني من اللفظ اولا بواسطة الدلالة اللفظية الالتزامية ولكان
الى ما هو المنافي للقياس ورد بانه لا منافي للقياس الجلي الذي يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يصح ان يقال انه قياس
المفهوم دون القياس ويجعل هذا حجة على انه ليس بقياس وقد يقال ان هذا دفع للسند ولا يضر الجواب [illegible]
بعضهم عن ادلة المانعين لكونه قياسا فينطبق الرد عليه ويدفعه وقال التفتازاني والحق ان النزاع لفظي وسخنه في المعالم ولعل
الطرفين اتفقا على الانفهام من اللفظ وانه لا حاجة في الانفهام الى ملاحظة الاصل والفرع والعلة واستحضار القياس المصطلح فالذي
ذلك بالمفهوم او القياس الجلي وذلك ايضا مبني على ارادة هذا القسم الخاص من الجلي وهو القياس بطريق الاولى كما مر اقول وهذا ايضا
اذا سلمنا ان كل قياس بطريق الاولى مما لا ينفك تصور الفرع عن تصور الاصل حتى يصح ان يقال ان النزاع لفظي وقد عرفت
فيه في حكاية الحاق الزنا بالتزويج الا ان يراد تردد المقام بين المفهوم وبين هذا القسم الخاص من القياس بطريق الاولى
هو قسم خاص من القياس الجلي واعلم ان ما ذكرنا من تفسير القياس الجلي في الرد المذكور عبارة التفتازاني وهو مراده
القياس الجلي نفس القياس بطريق الاولى كما يفهم من المعالم وليس كذلك بل لا ينافي كلامه ارادة كونه اعم منه كما هو

صريح الاكثرين فان المعدول وصلته وصف تقييدي لا توضيحي في صدر الكلام في القياس بطريق الاولى الذي يقول به الشيعة لا بد ان
يكون في سائر نص على علته او تنبيه عليها ودفع احتمال مدخلية خصوصية الاصل فيها من جهة كون العلة في الفرع اقوى لا غير فلعل من ذكر
من اصحابنا العمل بالمنصوص العلة مثل السيد تمسكا باحتمال مدخلية الخصوصية لا بد ان يخصص كلامه بما لو كان الفرع اولى بالحكم لان
احتمال مدخلية [illegible] مندفع فيه صح فيه فان ذلك ايضا منهم فيما لو كان احتمال من جهة اشدية مناسبة الخصوصية للعلة لا مطلقا فاحفظ ما
ذكرنا لئلا يختلط عليك الامر ثم ان اصحابنا قد يتمسكون في الحاق الحكم بالاخر باتحاد الطريق بين المسألتين ويقولون انه ليس قياسا
كما في الشهيد الثاني في الروضة في مسألة الحاق الغائب والمجنون والطفل اذا كانوا مدعى عليهم بالميت في وجوب اليمين الاستظهاري
ان ذلك من باب اتحاد طريق المسألتين لا من باب القياس ثم نظر فيه ومرادهم من اتحاد الطريق ان دليلهما واحد من جهة شمول دليل
احدهما على نص بالعلة او تنبيه عليها بحيث يشمل الآخر فيستفاد من النص الوارد في الميت ان العلة في وجوب اليمين هو انه لا لسان له
في الجواب فوجه النظر ان العلة انما يسلم حجيتها اذا ثبت دلالة النص على استقلالها مطلقا وكذلك التنبيه انما يسلم اذا ثبت عدم الفارق جهة
ويمكن ان يقال بالفرق هنا لعدم رجوع الميت الى الدنيا واحتمال رجوع هؤلاء الى الدعوى كما لا اذا عرفت هذا فلا تغتر بما اوردناه على العلامة
ونظرائه في العمل بالقياس بطريق الاولى في غير صورة التنبيه على العلة وان الظاهر منه ذلك اذ لعل مراده ايضا فيما يستفاد العلة من النص
على الاولوية لا لاثبات الاستقلال فيما يحتمل فيه مدخلية المادة وكذلك فيما تمسكوا فيه باتحاد الطريق والغفلة في طريق الاستنباط
في المدرس لا يوجب القول بانهم يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظير ذلك في الاجماعات المنقولة لظهور انه قد يقع الغفلة في دعوى الاجماع
ويحصل الخطأ في المدرس وكذلك في فهم العلة من النص واستقلاله فهم معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد لا انهم عاملون بالقياس او
المشهور عملا بالاجماع وذلك لا يوجب القدح في اصل العمل بالعلة المنصوصة او المنبهة او الاجماع المنقول **تذنيب** مما يستدل به العامة
الاستحسان والمصالح المرسلة اما الاستحسان فقد ذهب الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع واختلفوا في تعريفه
لا يرجع الى ما يمكن ان يكون محلا للنزاع لا حاجة لنا الى ذكرها والظاهر انه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه او انه العدول
من حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس والمناسب لطريقتهم ان يوجه بان يكون مرادهم ان ينقدح في نفس المجتهد رجحان استحسان من غير
ان يكون مستندا الى دليل شرعي او انه العدول من حكم الدليل الشرعي الى العادة التي لم يعتبر شرعا والا فالحكم بالعادة المعتبرة شرعا
ليس باستحسان مردود ومثل العدول عما يقتضيه قاعدة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة اللبث ومقدار الماء المسكوب وشرب
الماء من السقاء من غير تعيين فان تلك العادة كالاجماع بل هي اجماع والحاصل ان الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه وبعادته

او نحو ذلك من دون امارة شرعية وهو باطل لعدم الدليل عليه ولانه لا يفيد الظن لكونه حكماً عبثاً في الحقيقة والاتباع الانما
واخبارهم واحتجوا عليه بقوله تعالى فيتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل اليكم واجيب بان المراد الاظهر والاولى عند التعارض الراجح
بدلالته فاذا استويا فالراجح بحكمه وبقوله عم ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن واجيب بان المراد ما رآه جميع المسلمين حسناً وهو الاجماع
واما المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة دفع ضرر او جلب نفع للدين او الدنيا والمصالح اما معتبرة في الشرع ولو بان الحكم القطعي من العقل
من جهة ادراك مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل فقد اعتبر الشرع صيانتها وترك ما يؤدي الى فسادها
واما ملغاة كايجاب صيام الشهرين لاصل الكفارة على الغني حتماً لكونه ازجر عليه واما مرسلة بحيث لم يعتبرها الشرع ولا الغاها وكانت راجحة
وخالية عن المفسدة فهذا هو الذي ذهب الى حجيتها بعض العامة ونفاه اصحابنا واكثر العامة وهو الحق لعدم الدليل على حجيته ولان
الشارع الغى بعضها واعتبر بعضها فالحاق المرسلة باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح واحتجوا بان عدم اعتبارها يؤدي الى خلو وقائع
عن الحكم وهو باطل لما عرفت في حكم ما لا نص فيه ومن امثلتها ضرب المتهم بالسرقة محافظة على المال ومنها [illegible]
اذا علم انهما يوجبان الشقاق وسقوط ولدها فانهما يوجبان ابقاء النفس وتركهما يوجب اتلاف نفسين ومن امثلتها ان اهل الحرب
اذا تترسوا باسارى المسلمين فيجوز رميهم وان ادى الى تلف الاسارى اذا علم انهم لم يرموا ظهروا على الاسلام وانما فرق بجوازه
لدليل خارج ولذلك لا يجوز قتل من لم يعلم من حاله انه لو لم يقتل لاوجب تلف جماعة **المقصد الثاني** في النسخ وهو في اللغة الازالة
وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج رفع مقتضى البراءة الاصلية
بالدليل الشرعي والدليل بالشرعي لاخراج الارتفاع بالموت والجنون ونحوهما وبالمتاخر لاخراج الشرط والاستثناء وغيرهما من المخصصات
واما القيد الاخير فلاخراج الحكم المحدود الى وقت او الوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادته للتكرار فبعد اثبات الحكم بعدم
القابل للاستصحاب مثل الحكم بحل الاشياء وحرمتها ونحو ذلك وما يقال ان هذا القيد مستغنى عنه لان في مثل المخرجات لا رفع لعدم
الثبوت فيخرج بقيد الرفع يمكن دفعه بان الرفع ليس مستعملاً في حقيقته والا لزم البداء المحال على الله تعالى ولذلك قيل النسخ هو رفع
مثل الحكم الشرعي الثابت وذلك يتحقق في المخرجات ايضاً مع ان ذلك يرد على قيد المتاخر ايضاً اذ الكلام لا يتم الا باخره فلم
يثبت حتى يرتفع الآن بل المراد الرفع الظاهري المترتب على الثبوت ظاهراً فان حقيقة النسخ هو التخصيص فانه تخصيص في ازمان الحكم فيمنع
تعقيبه للتصريح بالدوام ايضاً ولا تناقض ولا تخاصم ولا يصح تعقيبه للمحدود الى زمان وبالامر على القول بعدم افادته للتكرار
قانون الحق جواز النسخ ووقوعه في الشرع والمخالف في الاول بعض فرق اليهود وفي الثاني ابو مسلم بن بحر الاصفهاني فتحاشى اطلاقه

في القرآن لقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه لنا على الجواز عدم الدليل على استحالته وسيجيء بطلان ما تمسك به اليهود وعلى الوقوع
آية العدة فان قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجاً وصية لازواجهم متاعاً الى الحول غير اخراج الدالة على وجوب الاعتداد عليها
في حول وهو عدتها ما لم تخرج فان خرجت فتنقضي عدتها ولا شيء لها نسخت بآية اربعة اشهر وعشراً وتخلص عنه ابو مسلم بان حكمها
باقية في الجملة فان الحامل اذا كان مدة حملها عاماً فعدتها بالحول وهو مدفوع بان الاعتداد بالحول ليس من حيث هو بل لكونه وضع
وآية القبلة لنسخ الصلاة الى بيت المقدس واجاب عنه بان حكمها باق لبقاء الاستقبال اليه عند الاشتباه وهو مدفوع
بانه ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى وكذلك آية الصدقة قبل النجوى مع الرسول صلعم وغيرها مما لا نطيل بذكره وذكر تمامات ابي مسلم والعجم
اشرف من ان يضيع في امثاله ولعل ابا مسلم يقول فيما ثبت بالبديهة نسخه كاكثر ما ورد في الشرائع السابقة بانها كانت محدودة
فلا يأتي انكاره سلامه واما ما تمسك به من الآية فمدفوع بان المراد انه لا يأتيه كتاب يبطله ولم يتقدم عليه كتاب يرده مع ان
النسخ ليس بابطال بل بيان لانتهاء مدة الحكم او مرجع الضمير هو المجموع من حيث المجموع واما اليهود ففرقة منهم منعوه عقلاً وفرقة
سمعاً وفرقة جوزته مطلقاً لكنها انكرت معجزات نبينا صلعم وفرقة اقرت بها واعترفت بنبوته صلعم للعرب دون غيرهم وتمسك من منع
باستحالته عقلاً باستلزامه كون الشيء حسناً قبيحاً والامر يقتضي كونه حسناً ورفعه يقتضي كونه قبيحاً وجوابه منع كون الحسن والقبح ذاتيين
في جميع الاشياء بل قد يكونان بالوجوه والاعتبارات وذلك كشرب الادوية واكل الاغذية فقد يكون مصلحة في وقت ومفسدة
في آخر وقد يكون الفعل مصلحة في زمان ومفسدة بعده وبذلك يندفع ما تمسك به بعضهم بقوله تعالى فلن تجد لسنة الله تبديلا
من باب الالزام فان السنة هو مجموع الامرين فالمجموع سنة واحدة ولا تبديل فيه بخلاف سنة العباد فان اطباء الابدان قد
يتعودون شرب الدواء على كيفية خاصة على ترتيب خاص للمنضج والمسهل والمقوي وغير ذلك وقد يحصل لهم البداء
في هذا التمهيد والترتيب بخلافه تعالى فانه لا يمكن في حقه البداء والنسخ بيان لانتهاء مدة الحكم الاول بعد خفائها لمصلحة لا بداء
ولا ظهور له تعالى بعد الجهل واكفاء تعالى شانه عن ذلك واحتج الآخرون بقول موسى على نبينا وعليه السلام هذه شريعة مؤبدة
ما دامت السموات والارض وقوله تمسكوا بالسبت ابداً والجواب المنع ودعوى التواتر غير مسموعة لانقطاع عدد التواتر
عنهم عند ما استأصلهم بخت النصر بل الرواية مختلقة من ابن الراوندي سلمنا لكن المراد بالابد طول الزمان كما ورد في
التورية ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى فليثقب اذنه ويستخدم ابداً وفي موضع آخر منها يستخدم
ابداً وفي موضع آخر منها يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق فعلم ان المراد من الاول طول المدة هذا مع ما يرد عليهم المعارضة

بوقوع النسخ عندهم فقد ورد في التورية انه امر آدم بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى وانه احل لنوح
وقت خروجه من الفلك كل دابة ثم حرم كثيرا منها في شرع موسى مع ان لها بينه في الزمان بمنزلة دلالة العام على الافراد فيجوز
التخصيص فيهما معا ولنا في الحق ان مذهبهم مندفع بذلك كنظائره واحتج اليهود ايضا بانه لما ثبت شرع موسى فاللفظ الدال عليه اما
ان يدل على دوام شرعه ام لا وعلى الاول فاما ان يقترن بشيء يدل على انه سينسخ ام لا اما على الاول فمع انه مستلزم التناقض
يرد عليه انه مما يقتضي العادة بنقله متواترا لتوفر الدواعي عليه ولو نقل لما وقع الخلاف فيه مع انه لو جاز ذلك ولم ينقل لورد
عليكم ايضا انه يجوز ان يكون شرع نبيكم ايها المسلمون مقرونا بذلك ولم ينقل واما على الثاني فيلزم التلبيس والاغراء بالجهل القبيح
وعلى الثالث فلا يقتضي الا فعله مرة واحدة لان الامر لا يقتضي الدوام وذلك لا يسمى نسخا وفيما نحن فيه اولا انه ذكر ما
يدل على الدوام ولا يضره التصريح بخبر النسخ ولا عدمه اما الاول فلان التصريح بانه سينسخ قرينة على التجوز في الدوام فلا قبح
واما الثاني فلانه يستلزم القبيح لو كان وقت الحاجة الى البيان واما تاخير البيان عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما مر في محله ثانيا
انه لم يذكر ذلك ولكن جميع الشرايع ليس من باب الامر اذ بيان الحلية والحرمة للاشياء مما يقبل الاستمرار وعدم الاستمرار ولو
كان ظاهره الاستمرار فيصح النسخ ويتحقق حقيقة وثالثا نقول ان هذا الاستدلال منهم وان كان لابطال النسخ لكن لازم
مرادهم اثبات دوام شريعة موسى ايضا وانت خبير بان هناك شق آخر لم يذكروه وهو ان يكون النبي مبينا للتحديد الى
زمان محمد صلعم لا يكون البداء كذلك فلا يلزم محذور ولا قبح والقول بان الحسن لا يمكن ان يصير قبيحا وبالعكس رجوع الى الدليل الاول نعم
ينهض هذا الدليل مع الاغماض عما اوردنا عليه الى الآن لو كان في مقابل من يريد بيان ثبوت الاسلام باثبات النسخ لشريعة
موسى فيمكن ان يرد هذا الاعتراض بان هذا الشق ليس من باب النسخ مع ان لهم ان يمنعوا النسخ من راس بدون ال
بهذه الاحتمالات لكن لا ينفعهم في اثبات دينهم الا مع التمسك بالروايات او الاستصحاب وقد عرفت حال الروايات ها وحال
الاستصحاب في مبحث الاستصحاب فهم في المقام معين في مقام الاستدلال ونحن في مقام المنع ولم يبق لهم شيء يلزمونا به بحوله
وقوته وبقي الكلام مع المحقق وهو يحتاج الى الانصاف وفتح عين البصيرة **قانون** لا ريب في جواز النسخ بعد حضور وقت العمل
بتمامه والتمكن منه سواء فعله او لم يفعله والا فلم يكن الكفار مكلفين بالفروع بل العصاة التاركين للفعل راسا مع
المطلوب الى عنه عليه كصلاة بدونه ومرادنا بالتمكن اعم من ارتفاع المانع الحاصل من جانب الله او من جانب العبد من جهة
نعم قد يدخل في جملة النسخ قبل حضور وقت العمل نسخ الواجب الموسع قبل الاتيان به للمريد له المؤخر اياه من جهة رخصة

الى الآن لم يكن المطلوب منه الحصول من مجموع المكلفين لا من كل واحد فيكفي اتيان بعضهم دون الباقين في جواز النسخ ولعل من
الباب نسخ اية تقديم الصدقة على النجوى وكذلك الممنوع عنه في اول الوقت لمرض او اغماء او نحو ذلك ومن هذا الباب حكاية ذبح اسمعيل
فانه منع منه وحجره عن الاتيان به وكذلك من تمكن عن بعضه دون بعض آخر منه واختلفوا في جوازه قبل حضور وقت العمل فاكثر اصحابنا
والمعتزلة وبعض الاشاعرة على العدم والمنقول عن المفيد الجواز وهو مذهب اكثر الاشاعرة وقيل بالوقف والاول اقرب لقبح الامر بالقبيح
والنهي عن الحسن فان مقتضى النهي عن شيء اولا قبحه فاذا امر الناسخ فيعطي حسن القبيح اذ المفروض اتحاد متعلقهما وكذلك حال
النهي عن الحسن فيلزم اجتماع الحسن والقبيح في شيء واحد من جهة واحدة وهو محال وما يقال ان النهي قد تعلق بمثل ما امر به لا بنفسه وكذلك الامر
لان المكلف به اولا هو الطبيعة امرا كان او نهيا وقد ورد الناسخ بها ايضا اذ المفروض عدم تحصيل الطبيعة في ضمن فرد حتى يتعدد هناك
ما يزيد(؟) وكذلك ما يقال ان الامر الاول تعلق باعتقاد وجوب الفعل والناسخ بنفيه وكذلك النهي الاول والناسخ له اذ ذلك خروج عن النزاع
اذ بعد تسليم جواز الامر والنهي لارادة الاعتقاد بالوجوب والحرمة والتوطين عليهما لا نفس المامور به والمنهي عنه كما هو الاظهر وقد حققنا
في مبحث عدم جواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط فلم يتوارد الناسخ والمنسوخ على شيء واحد والكلام في كون ذلك نسخا فيرجع
الى المشاحة في الاصطلاح والحلاق(اطلاق) النسخ على مثل ذلك والا فلا ينكر جواز ذلك كما بيناه ثمة والقول بان حسن الاعتقاد فرع حسن المعتقد
فاذا لم يكن في نفس المعتقد حسن لا يجوز الامر به للزوم الاغراء بالقبيح ضعيف بل تحقيق نفس الامر والتوطين على شيء مع علمه بانه
سيمنعه من جهة مصلحة وانما يتم قبح ذلك لو ترتب عليه مفسدة وتاخير بيانه عن وقت الى الحاجة ويؤيده ما ورد في الاخبار ايضا مثل رواية
العثمان بن عيسى عن ابي بصير قال سئلته عن رجل فجر بامراة ثم اراد بعد ان يتزوجها فقال اذا تابت حل له نكاحها قلت كيف تعرف توبتها
قال يدعوها الى ما كانت عليه من الحرام فان امتنعت فاستغفرت ربها عرف توبتها وموثقة عمار عن الصادق ع قال سئلته عن الرجل
ايحل له ان يتزوج امراة كان يفجر بها فقال ان انس منها رشدا فنعم والا فليراودها على الحرام فان تابعته فهي عليه حرام وان ابت
فليتزوجها والحاصل انه ان اريد من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثل ذلك فنحن نجوزه وان اريد نفس الفعل ثم نسخه قبل التمكن منه
فمستحيل والكلام فيه نظير ما حققنا في مبحث الامر مع العلم بانتفاء الشرط احتج المجوزون بوجوه ضعيفة اقويها ثلثة **الاول** قوله تعالى
يمحو الله ما يشاء ويثبت وفيه انه ان اريد به ما يعم محو الامر الابتلائي الذي قصد منه محض الاعتقاد فقد عرفت الكلام فيه وان اريد
محض الاخبار والاعلام مثل احياء زيد واماتة عمرو فهو ايضا خارج عما نحن فيه وان اريد محو الامر بالمامور به المطلوب بذاته في نفس
الامر فهو مستلزم للبداء الحقيقي المحال على الله تعالى الموجب لاجتماع الحسن والقبح وتحسين القبيح وتقبيح الحسن فلا بد من تخصيص الآية

بغيره لقيام البرهان على استحالته مع انه ينافي مدلول الآية انه يمحو ما يشاء والكلام في ثبوت مشيته لهذا المحو وهو محتمل بل الظاهر من الآية هو البداء الاصطلاحي
الذي هو من خواص مذهب الشيعة **الثاني** انه تعالى امر ابراهيم ع بذبح ولده اسمعيل ع ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح فان الظاهر من قول اسمعيل
يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول ابراهيم ع اني ارى في المنام اني اذبحك وغير ذلك مما هو يستفاد من المقام في الآية مثل الفداء والاقدام
على ترويع ولده الذي لو لم يكن مامورا به لامتنع من مثله وغير ذلك دالة على انه كان مامورا بالذبح لا ببعض المقدمات كما قيل مع انه من
مناف لعظم شانهما وغير مناسب لهذا المدح العظيم ولا يدل عليه ايضا قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولا ينافي كونه مامورا بتمام الذبح وفيه ان
هذا الامر ايضا ابتلاء لامتحان ابراهيم واسمعيل واظهار مرتبتهما على الناس لا لانه كان الذبح في نفسه مطلوبا وذلك الامر وان كان ظاهرا في
المامور به لكن القاطع دل على اخراجه من ظاهره وحمله على ارادة التوطين وقد مر بعض الكلام فيه في مبحث الاوامر والفعل يمكن ان
يكون من اجل ما اعتقده لظهوره من فعل المامور به وقد يجاب بما روي عنه انه قد ذبح لكن كلما قطع التحم وهو مع سلامته فيه ان الحق
من الذبح المامور به هو ما يزهق الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظاهر مع انه لا مفر للنسخ اذ المامور به لم يكن الا طبيعة وهو يحصل بفرد
واحد والامر لا يقتضي التكرار فلم يبق موردا للنسخ **الثالث** ما روي ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم راجع الى ان عادت الى
الخمس وفيه بعد ما اورد عليه من ان فيه من علامات الوضع من جهة ان فيه طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وسلامته
ان ذلك نسخ قبل التمكن لان علم المكلفين من شرائط التكليف وقد حصل ذلك قبله ويمكن ان يقال ان ذلك كان اخبارا عن الايجاب فيما بعد
معلق علمه تعالى بعدم شفاعة النبي ص فيندرج تحت البداء المصطلح **الرابع** ان المصلحة قد يتعلق بنفس الامر والنهي من الاقتصار عليهما من دون
ارادة الفعل ويظهر الجواب عنه بملاحظة ما مر فلا نعيده **قانون** يجوز نسخ الكتاب بالكتاب اتفاقا الا من ابي مسلم وقد مر بطلانه وبالسنة
المتواترة خلافا للشافعي ومن تبعه استنادا الى قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثله
وايضا الضمير في نات لله تعالى وفيه ان الظاهر ان المراد بما ننسخه تعالى هو الحكم الثابت بالآية لا نفس الآية وتلاوته والمراد من كونها خيرا كونها
مشتملا على مصلحة مثل مصلحة السابقة او خيرا منها وهو لا يتفاوت بالكتاب والسنة واما اضافة الاتيان اليه تعالى فلا يضر اذ ما ياتيه الرسول
هو ما اتاه به بلا ريب وكذلك يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب وخالف فيه ايضا بعض العامة وهو ايضا ضعيف لا يليق بالنظر اليه واما
نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد فالاكثرون على المنع وجوزه بعض العامة ونقل بعضهم لا خلاف في جوازه انما الخلاف في وقوعه
واستدل الاكثرون بانهما قطعيان وخبر الواحد ظني ولا يترك القطع بالظن وادعى بعضهم الاجماع عليه فان ثبت فهو والا فلا يمكن ان
الدليل الاول مقدوح بما مر في مبحث التخصيص ان القدر المسلم قطعيته هو متن الكتاب والسنة المتواترة واما دلالتهما على انه ابدي فان قطع

فلا قطع به مع انه لو صرح بالتابيد فهو ايضا يصير كالعام بالنسبة الى الازمان فكما لا يجوز تخصيصه بظني اقوى منه فاذا فرض حصول ظن من خبر الواحد يغلب على
الظن الحاصل من عموم الدوام في الكتاب والسنة بالنسبة الى الوقت الذي نفاه خبر الواحد فلا مانع من العمل به وفائدة النزاع وثمرته قليلة عندنا لندور
مثله وذكر القائلون به من امثلة لوقوعه منها ان اهل قبا سمعوا مناديه ص الا ان القبلة قد تحولت فاستداروا ولم ينكر عليهم احد من الصحابة
وهو محتمل بانا لا نعلم انه خبر واحد ولعله حف بقرينة افادت القطع لهم ثم ان المراد بكون خبر الواحد ناسخا انه يكشف عن خبر رافع للحكم
اليه واما دلالة الخبر على كون آية فلانية منسوخة بكذا فهو خارج عما نحن فيه والظاهر جواز اثبات النسخ به بهذا المعنى والا فالفائدة ليست بنادرة
على ذلك واما الاجماع فاختلفوا في جواز نسخه او النسخ به ومبنى الخلاف على ان الاجماع هل يتحقق قبل انقطاع الوحي ام لا فالاكثرون على عدم
انعقاد الاجماع الا بعد وفاته ص لانه ان كان قوله ص فيهم فلا عبرة بقول غيره والا فلا عبرة بقول المجمعين وح فلا يجوز ان يكون منسوخا لان
الناسخ اما الكتاب او السنة واما الاجماع واما القياس اما القياس فانما يكون حجة عندهم اذا لم ينعقد الاجماع على خلافه واما الكتاب والسنة
فلان المفروض انهما قبل الاجماع والناسخ لا بد ان يتاخر واما الاجماع فلانه لا بد له من مستند فهو اما نص او قياس فان كان نصا فيكون
الاجماع الاول باطلا لكونه على خلاف النص فلا نسخ وان كان قياسا فيكون الثاني باطلا لما مر واما انه لا يجوز ان يكون ناسخا فلان المنسوخ
اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل اما الاولان فلامتناع انعقاد الاجماع على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلبطلانه بالذات
فلا نسخ هذا ما ذكره الجمهور واعتمد المرتضى رضي الله عنه من اصحابنا في عدم الجواز على الاجماع ونسخ على ان الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا
بدليل شرعي وذكر بعضهم ان الاجماع انما يكون من مستند قطعي فيكون الناسخ هو لا نفس الاجماع ودعوى الاجماع مشكلة وكون الاجماع دليلا عقليا
واضح وقد مر ما يدل عليه في محله ولا حاجة عندنا الى مستند آخر لكشفه عن راي المعصوم والمراد من حجية الاجماع او منع حجيته هو باعتبار
المناقشة في استناد النسخ الى المستند دون الاجماع مناقشة ضعيفة والتحقيق ان الاجماع عندنا ينعقد في زمان النبي ص وما بعده كما
يظهر من ملاحظة ما قدمناه في محله ولا مانع من كونه ناسخا ولا منسوخا واما المخالفون فيدل على بطلان ما ذهبوا اليه مضافا الى
ما ظهر ههنا وفي مبحث الاجماع ان ادلتهم على حجية الاجماع ينادي بعدم اختصاص تحققه بما بعد وفاته ص مثل قوله تعالى ومن يتبع غير
سبيل المؤمنين وقوله ص لا تجتمع امتي على خطأ ونحو ذلك كما لا يخفى **قانون** زيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه
صلاة كانت او غيرها عند جمهور العلماء لانه لا يرفع الا العدم الاصلي وهو ليس بحكم شرعي ولعل مرادهم انه لم ينف الحكم المستفاد
من الشرع والا فيثبت النسخ للظهر ولكن هذا ليس نسخا للمزيد عليه وذهب جماعة من العامة الى ان زيادة صلاة على الصلوات
الخمس نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونها وسطى ورد عليه بان ذلك نسخ لحكم عقلي وهو كونها وسطى فلا يكون نسخا مع انه عليهم

في حجية الاجماع

يرد

الزيادة المستقلة ايضاً نسخ لانه يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وفيه لان المراد زوال ما يترتب على الوسطى من الاحكام الشرعية مثل شرعية
المحافظة وغيرها وهي ليست في الاخيرة وقيل بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضات مطلقاً ولو كان لكونها
وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور اقول وعلى الاول ايضاً لا يلزم النسخ لان الحكم اذا تعلق بوسطى مطلق الصلوات
تابع لتحقق الوصف ولا مدخلية لخصوصية في الحكم فانتفاء الحكم من ذات المذات من جهة انها شيء واحد من جهة الوصف لم يوجب
زوال الحكم من المتصف بالصفة من جهة انه متصف به وان زال الحكم عنه من جهة الخصوص واما العبادة الغير المستقلة فاختلفوا
في كون زيادتها نسخاً ومثلوا للثاني بزيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال والحق انه ليس بنسخ لنفس الركعتين كما
يفهم من بعضهم فان وجوب الركعتين باق على حاله وانضمام الركعتين اليهما لا يخرجهما عن الوجوب لكن ليس بنسخ من جهة الاجزاء
وعدم الاجزاء لانهما مع انهما حكمان عقليان لا يجري فيهما النسخ لم يثبت لارتفاع اجزاء الاوليين غاية الامر لكن اجزائهما
كان على حدة والآن صار على حدة اخرى نعم لو فرض حكم الشارع بانهما لا يجزيان الا منفردين ثم قال لا يجزيان الا منضمين
فهو يصير نسخاً وكذا اذا استفاد من الشرع وجوب الصاق التشهد بالركعتين ثم رفع وجوبه واخره عن الركعتين الاخيرتين
او اوجب التشهد والتسليم او لا بشرط الاتصال بالاوليين ثم اخرهما عن الاخيرتين وثمرة هذا النزاع يظهر في جواز مثل ذلك
بخبر الواحد بناء على عدم جوازه اذا ثبت الاصل بالقطع وهذه الثمرة نادرة عندنا بل لا يكاد يوجد **قانون** يعرف النسخ
بتنصيص الشارع صريحاً كان يقول هذا ناسخ لذلك او بما يؤدي ذلك كما في قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها
وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها او بالاجماع عليه واما بالعلم بالتأخر لضبط التاريخ واذا جهل
ولم يعلم النسخ باحد الوجوه المذكورة فيجب التوقف او التخيير وهذا ليس من قبيل الاخبار الواردة عن ائمتنا وثبوت التخيير
في العمل بين متضاربها ومتناقضها لو امتنع الترجيح بل الكلام فيما نحن فيه انما هو اذا علم بان احدهما رافع لحكم الاخر
قد عرفتنا سابقاً الفرق بين اثبات النسخ بخبر الواحد بمعنى ان خبر الواحد هو الذي رفع الحكم مستقلاً وما كان خبراً
ناقلاً لحكاية النسخ والحكم فيهما مختلف فلا تغفل **قانون** يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وهما معاً والمنافي في
ذلك وجهة واهية ويكفينا الوقوع اما الاول فلما ورد في اخبارنا انه كان من القرآن الشيخ والشيخة اذا زنيا
نكالاً من الله فنسخ تلاوته مع استقرار حكمه واما الثاني ففيه امثلة منها مع البدل كتبديل العدة بالحول باربعة اشهر وعشرا
كنسخ الصدقة قبل النجوى ويجوز بالاثقل كما يجوز بالاخف والمساوي وكما في تبديل الكف عن الكفار الى قتالهم

نفى الحكم لكم دينكم ولي دين باية الجهاد وصوم عاشورا برمضان واما الثالث فروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة
ونسخ حكمها وتلاوتها

الباب السابع في الاجتهاد والتقليد

قانون الاجتهاد في اللغة تحمل المشقة وفي الاصطلاح له تعريفان
احدهما بنظر الى اطلاقه على الحدث والثاني الى اطلاقه على الملكة والاول ينظر تعريفه بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن
بالحكم الشرعي والثاني في تعريفه بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلاً او قوة قريبة والمراد من
استفراغ الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه واحترز بالفقيه عن استفراغ غير الفقيه وفيه انه
مستلزم للدور اذ الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو لا يتحقق الا بكونه مجتهداً فلا فقه الا مع الاجتهاد
وقد يذب عن ذلك بان المراد بالفقيه من مارس الفن احترازاً من الاجنبي مثل المنطقي للبحث وان لم يكن فقيهاً اصطلاحاً وفيه
مع انه مجاز يرد عليه ان استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقق الاجتهاد اذ من قرأ الكتب الفقهية وزاول
المسائل او بعض الكتب الاستدلالية ايضاً ولكنه لم يحصل له بعد قوة رد الفرع الى الاصل لا يسمى استفراغ وسعه اجتهاداً فان
لا يحصل الاستفراغ للوسع حينئذ الا بعد تحصيلها ايضاً قلت فعلى هذا يتم الكلام في المنطقي ايضاً فيكفي قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه
والاحسن ان يقال اذا كان هذا تعريفاً للحدث والفعل فالمراد بالفقيه هو صاحب الاستعداد والقابلية القريبة لتحصيل العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية بسبب كونه عالماً بالمبادي والادلة وواجداً للقوة القريبة التي يتمكن بها عن رد الفرع الى الاصل فمتى هذا الشخص
اذا اراد الحكم الشرعي الفرعي الى الاصل باعمال نظره واتعاب خاطره واستفراغ وسعه في ذلك فهذا الفعل من هذا الشخص يسمى اجتهاداً
ومن هذه الحيثية يسمى هذا الشخص مجتهداً فهو من حيث حصول العلم له بالاحكام الشرعية من الادلة فعلاً او قوة قريبة من الفعل فقيه ومن
حيث استنباطه الفرع من الاصل واستخراج الحكم من الدليل فعلاً او قوة قريبة من الفعل مجتهداً والتحقيق ان يقال ان المطلق الاجتهاد
الا الصحيح منه كما نبهنا عليه في الفقه ايضاً فعلى هذا فنقول ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية من الادلة والاجتهاد هو استنباط
الاحكام منها والاستنباط متقدم على العلم فلا ينافي في التعريفين لان الشخص الذي يقدم به الاعراف ولذلك ترى بعضهم بعد
ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه ومنه القوة القدسية من شرائطه لا من مقدماته فاذا اريد تعريف صحيحه
فنقول الاجتهاد هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من ادلتها لمن عرف الادلة واحوالها وكان له القوة القدسية التي يتمكن
بها على مطلق رد الفرع الى الاصول والفقه هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية لمن كان كذلك فلا يدخل شيء منهما في
تعريف الاخر ولا يلزم دور وقيد الظن لاخراج الاحكام الضرورية او القطعية النظرية وفيه لكن الاول يخرج بقيد الاستفراغ

والثاني لا يمكن اخراجه لان معرفة النظريات ايضا ليس فقها وتحصيلها واستنباطها من ادلتها اجتهادا اذ المجتهد قد لا يعرف بعض
اداه ويحتاج الى النظر في الادلة وبعده يحصل القطع به من الدليل وقد اشرنا الى ذلك في اول الكتاب وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج
العقليات فان استنباطها ليس اجتهادا اصطلاحا وربما قيد بالفرعي لاخراج استنباط مسائل اصول الدين بل اصول الفقه
فقط ايضا وان كان اجتهادا في اللغة ايضا او في اصطلاح آخر كما تراهم يبحثون في مبحث الاجتهاد والتقليد عن وجوبه
في اصول الدين وعدمه ولا حاجة اليه اذ المتبادر من الشرعي الفرعي واما التعريف الثاني وهو ما ذكره المحقق البهائي في الزبدة
انه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة فيخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة له بل كان حالا فانه ليس اجتهادا وكذا
من حفظ جملة من الاحكام ملقنا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه اذ كل و ما ذكره يفيد حصر اطلاق الاجتهاد في
اصطلاحهم على الملكة دون ما يحاذيه وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثرون نعم يصح هذا تعريفا لملكة الاجتهاد والى له ثم ذكر ان
اللام في الحكم للجنس فيدخل المتجزي والتقييد بالشرعي لاخراج العقلي وبالفرعي الاصلي كالاعتقادات وبعض الاصل الضروري كالصلاة والزكاة
ثم قال وبالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما للتعارض لادلة او لعدم استحضار
الدليل او لاحتياج الى التفات ونحو ذلك وحيث كان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط
انتهى ولعل الباعث على حصره الاجتهاد في الملكة ظهور لفظ المجتهد فيه وانت خبير بانه لا ملازمة ثم ان هذا الاطلاق في المجتهد اصطلاح
خاص مشهور وقد يطلق على من يعتمد في المطالب على الاستدلالات التفصيلية سواء كان في المعقول او المنقول او في الفروع او الاصول
من ياخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي منه قانون اذ عرفت انه لا حاجة الى ادراج قيد الظن في تعريف الاجتهاد وقد يطلق على
من الاجتهاد قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا وكلاهما حجة على المجتهد والمقلد له اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المفروض انسداد باب
العلم ولعدم الدليل على حرمة العمل به حينئذ مع بقاء التكليف جزما لو لم ندع ثبوت الدليل على جواز العمل به اذ قد عرفت ان لا دليل على
وجوب الاحتياط وذلك لان ادلة حرمة العمل بالظن ظنية وقد بينا ان لا دليل على حجية تلك الظنون اي ادلة من تلك الادلة الدالة
على حرمة العمل بالظن سوى انه ظن المجتهد ولا مناص عن العمل به لبقاء التكليف وانسداد باب القطع وعدم ثبوت اشتغال الذمة بازيد
من ذلك حتى يقال ان اليقين بشغل الذمة يستدعي تحصيل اليقين بالبراءة مع ان الاستدلال بما يدل على حرمة العمل بالظن على
عدم جواز العمل للمجتهد في المسائل الفقهية لظنية حج لان جواز العمل به يستلزم وجوده عدمه فهو حج بيانه ان الادلة الدالة على
حرمة العمل بالظن عمومات ظنية والا لما صح تخصيصها اذ الظنون المجوزة في الشريعة فوق حد الاحصاء وكون قوله تعالى ان

بعض الظن اثم فاذا كانت العمومات ظنية فالاستدلال بها لا يفيد الا الظن وح فنقول ما الدليل على جواز العمل بهذا الظن فان قلت
الدليل عليه انه في الكتاب مثلا وهو حجة اجماعا فالعام الدال على حرمة العمل بالظن قطعي العمل فلا محذور قلت كل المسلم من الاجماع هو حجية
ما هو مراد من الكتاب بل ما هو ظاهر منه فان حجية ظواهر الكتاب مسئلة اجتهادية وانعقاد الاجماع عليها ثم لما لقد الاخباريين اعتمادا على
اخبار كثيرة مذكورة في محلها سلمنا عدم الاعتناء بشانهم وامكان اخراج تلك الاخبار عن ظاهرها المعارضتها باقوى منها لكن
نقول المسلم منه هو حجية متفاهم المشافهين والمخاطبين ومن يحذو حذوهم لان مخاطبته كان معهم والظن الحاصل للمخاطبين من جهة اصالة
الحقيقة والقرائن الحالية حجة اجماعا لانه تعالى ارسل رسوله وكل به بلسان قومه والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه وكما ان الفهم
يختلف باختلاف اللسان فكذلك يختلف باختلاف الزمان وان توافق اللسان فحجية متفاهم الحاضرين عن زمن الخطاب والظهور بهم
يحتاج الى دليل آخر غير ما دل على حجية متفاهم المخاطبين والمشافهين لمنع الاجماع عليه بالخصوص ولا يمكن اثبات ذلك من الاجماع
وجهين الاول انحصار التسبيب الى الحكم في العمل بتلك الظنون ودلالة استحالة التكليف بما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه لان ذلك هو مقتضى
الدليل العقلي المقتضي لحجية ما يفتح التسبيب من الظنون من حيث هو ظن خاص اذ الدليل العقلي لا يدل على حجية ظن خاص والمفروض ان

لا من حيث انه ظن م

الاجماع غير مسلم في الظن الحاصل لغير المشافهين والثاني ان الكتاب العزيز من قبيل تاليف المصنفين الذين يقصدون بكتبهم بقاءه
الى الدهر ليفهم منه المتاملون فيه بمرور الايام على مقدار فهمهم ويعملون عليه وكذلك المكاتيب والمراسيل الواردة من البلاد البعيدة سيما
مع مخالفة لسان المكتوب مع المكتوب اليه فانه لا ريب في جواز العمل للمدرسين في التاليفات والمتعلمين والمشافهين فيها وكلها
مقتضى ما يفهمونه بقدر طاقتهم وكذلك المكتوب اليهم المكاتيب وهو مم سيما فيما يشتمل على الاحكام الشرعية اذ الظاهر منها القاء الاحكام
بين الامة وقصدوا اعلام المخاطبين بالشرايع واعلانها بينهم وذلك لا ينافي قصد عمل الآتين بعدهم ولو بعد الف سنة بذلك
حصول الطريق لقصد استقرار الشريعة لعمل الحاضرين ومزاولتهم ونقلهم الى خلفهم بداعي يدوي لا ينافي ذلك ايضا تعلق الغرض ببقائه
الى الدهر لحصول الاعجاز وساير الفوائد اذ ذلك يحصل بملاحظة البلاغة والاسلوب وساير الاحكام المستفادة منها مع قطع النظر عن الاحكام
المستفادة الفرعية الظاهرية التي هي قطرة من بحار فوايده فاثبات ان يكون الكتاب العزيز من باب تاليفات المصنفين بالنسبة الى الاحكام
الفرعية بان يكون الغرض من الآيات الواردة فيها تلك الالفاظ مستفادة لكل من يجئ بعد ذلك من تلك الالفاظ على مقتضى فهمه
ظنية ولو لم يكن موافقا لمراده تعالى ايضا سيما بعنوان القطع والجزم وادعاء انا نعلم انه تعالى اراد ذلك يحتاج الى دليل واضح بل الاظهر
انا ان لم ندع العلم بانه تعالى لم يرد من الآيات هذا المعنى فلا اقل من الظهور في العدم اوارادة الاحتمالين فكيف يدعى العلم بان مراده

الله تعالى من انزال قوله من بعد وصية يوصي بها او دين ان يبقى بهذه اللفظة ومن فهم منها من المجتهدين انه يبين بعد لفسه ان المراد من بعد
الموت للوصية والدين والميراث والساعة لها بان يفضل عنهما ما يبادر الانصباء ويترتب عليه الحكم في التملك وجواز التصرف
ان يعزل الدين والوصية كما فهمه بعضهم فهو حجة عليه ومن يفهم منه ان هولاء الارحام يملكون لهذه الانصباء بعد ايفاء الدين والوصية
ووصول نصيبهما اليهما اما بيدهما او بيد وكيلهما او وليهما ولو كان هو الحاكم او المومنين العدول ولا يحصل لهم الملكية الا بعد تملكهما لنصيبهما
ووصوله اليهما فقد لا يبقى لهم شيء يملكونه وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم فهو ايضا حجة عليه ومن يفهم منه ان استقرار ملك الارحام انما
يثبت بعد وفاء الدين والوصية وان ثبت قبله متزلزلا فهو حجة عليه وهكذا بل الاولى ان يدعى العلم بان مراده تعالى من كلامه الحكم
الواحد هو معنى واحد من تلك المعاني فهمه بعينه ص وفهمه المخاطبون المشافهون وكان مقصوده تعالى ابلاغ الحكم وقد ابلغ ولكن اختفى بعد
خفاء قادة الهدى كما خفي اكثر الاحكام والحاصل ان دعوى العلم بان وضع الكتاب العزيز انما هو على وضع المصنفين سبحانه الاحكام الفقر
دعوى لا يفي باثباتها البينة فان قلت ان اخبار الثقلين وما دل على عرض الاخبار على الكتاب العزيز يدل على ان الكتاب من هذا القبيل
قلت ٣ عليه تلك الاخبار صدورا كما هو ظ بعضها فنمنع اولا دلالتها على التمسك بمعناها المفهوم من اللفظ من حيث هو متفق هم اللفظ لم لا يكون
المراد لزوم التمسك بالاحكام الثابتة والمرادات المعلومة منه كما هو ثابت في اكثرها وكذا ما دل على عرض الاخبار على الكتاب وثانيا بعد
تسليم ذلك فنقول ان دلالتها على التمسك بالالفاظ والعرض عليها يعني لظواهرها دعوى ظواهرها الظنية اذ ذهب جماعة من الاخباريين
الى ان المراد التمسك بتفسير الائمة بها والعرض على ما فسروه به وان كان خلاف الظاهر في تفرقة الكلام الى هذه الاخبار ودعوى
دلالتها على ما نحن فيه انما يتم لو قلنا بان تلك الاخبار ايضا من قبيل تاليفات المصنفين الذين يرجون بما يفهمه المتعارفون بعرف
الظن الحاصل لنا من تلك الاخبار يكون حجة لاجل ذلك وهو في غاية البعد فيما نحن فيه كخلاف الكتاب العزيز او ندعي العلم بان متعارفهم
المخاطبين بها علما او ظنا لكان ذلك واين ذلك باثبات العلم في المقامين سلمنا ان الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنفين
لكن مقتضى ذلك ليس كون الظن الحاصل منه حجة من جهة انه ظن حاصل منه والمفروض ان الظنون الحاصلة اليوم من القران العزيز
ليست بظنون حاصلة منه فقط اذ الظن الحاصل من اللفظ انما هو من جهة وضع اللفظ وحقيقته او مجازه والاعتماد على اصل الحقيقة او القرائن
الظاهرة في المعنى المجازي ونحو ذلك واما الظن الحاصل بعد ملاحظة المعارض والعلاج والتراكيب التي حصلت في الشريعة فهو ظن حاصل
للمجتهد بنفس الامر بعد ملاحظة الادلة وجمعها وجرحها وتعديلها لا ظن حاصل من الكتاب العزيز والحاصل ان الظن الحاصل
انما يلاحظ في بادي النظر ويعتبر ما حصل منه لو خلي وطبعه واما ما يلاحظ ما يستقر عليه ظنه بعد ملاحظة المعارض ورفع الموانع

٣ بعد قوله

ودفع القرائن الدالة على خلافه فاما الاول فان لم ندع الاجماع على بطلان العمل به في مثل زماننا فلا كرامة في القول به فضلا عن ادعاء
الاجماع على جوازه او وجوب العمل به اذ لا ريب انه في مثل زماننا اختلط امر الدلالة ووقع الاختلاف بين العلماء في الاختلاف في الادلة من
ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واخبار الاحاد وغيرها واشتبه الحال بسبب التخصيص والنسخ والتعارض والمخالف للعقلاء ريب انه لا يجوز العمل
قبل الفحص عن الادلة بالظن الحاصل من واحد منها ولو كان هو ظ الكتاب ولا اظن ان الخصم يدعي جواز ذلك وكيف يمكن ادعاء
خبر بعد ان العلم ودعوى الاجماع ان كثيرا من العلماء لا يجوزون التجزي في الاجتهاد لا مرا منها اختفاء معارضات الادلة ولم لم يكن
احتمالا ضعيفا واما الثاني فهو ليس بظن حاصل من الكتاب مثلا بل هو ظن للمجتهد بحكم الله تعالى ومراده من مجموع الادلة ودفع معارضها
ومنع القرائن الدالة على خلافها وارادة ما هو خلاف الظاهر منها وبالجملة اما نقول بحجية ظن الكتاب في زماننا لا بشرط ملاحظة المعارض
ولا عدمه او بشرط عدم ملاحظة المعارض او بشرط ملاحظة المعارض والفحص عنه ونفيه بالدليل حتى يبقى الظن والاولان باطلان
وفاقا من الخصم والثالث ينفع الخصم ودعوى الاجماع على حجية الظنون التي بها يدفع المعارض
يقول ان العمل على الظنون الحاصلة من اصل الكتاب بعد انضمام هذه الظنون اجماعي واني له بذلك وكيف يمكنه منه الا ان يقول الاجماع
على حجية ظن المجتهد من اي شيء يكون الا ما اخرجه الدليل اذ حجية هذه الظنون لم يقم عليها دليل الا كونها ظن المجتهد فان قلت نعم ولكن
ظنه اذا تعلق بكيفية الاستخراج من الاية مثلا فحجيته اجماعية لا اذا تعلق بغيره اقول لا افهم معنى هذا الكلام فان اختلاف العلماء في ان
العام المخصص حجة في الباقي ام لا مثلا يعم الكتاب والسنة المتواترة واخبار الاحاد وغيرها كلها والمسئلة اجتهادية فاجراء العام من الكتاب
على ظاهره بمعونة ان العام المخصص حجة في الباقي وان ادلة الخصم باطلة في تلك المسئلة الاصولية مسئلة ظنية ودعوى الاجماع على ان
هذه المسئلة الاصولية في خصوص الكتاب جائز دون غيره شطط من الكلام ويلزمه في العكس انه لو نفى احد بعدم الحجية في عام الكتاب
لاداء ظنه الى ان العام المخصص ليس بحجة في الباقي ان يكون اجماعيا ولكن من حيث انه متعلق بالكتاب ايضا فنقول في مثل قوله تعالى وا
لكم ما وراء ذلكم انه ظاهر في العموم ومقتضاه عدم نشر الحرمة بالزنا السابق على العقد كما ذهب اليه جماعة من محققي الاصحاب وذهب جمع الى نشر
الحرمة والاخبار المستفيضة في كل من الطرفين موجودة ولا ريب في ترجيح عموم الاية وابقائه على ظاهره واداء الظن به
على ترجيح اخبار الحل على اخبار الحرمة اذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا يمكن منع الاخبار راسا فلا بد من الرجوع
الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب انه لا اجماع على كيفية ترجيح الاخبار لاختلاف العلماء في وجوه التراجيح واختلاف الاخبار في بيان علاج
بحيث لا يمكن علاجها كما سيجيء في الخاتمة ولا مناص عن الجمع بين الاخبار الا بالرجوع الى المرجحات الاجتهادية مع ان قبول الكل

واحد من الأخبار ورد فيه من حيث السند والمتن وثبوت العدالة وكيفيتها والكاشف عنها والمثبت لها وعدد المزكي وغير ذلك مما يكون
في الأكثر الا بالظن الاجتهادي ولا قطع في شيء منها كما لا يخفى على المتدبر المنصف المتدبر ودعوى الاجماع على حجيته لكن ما يتعلق بال…
بعنوان العموم اذ ادعاء المدرس وحصول القطع برضا الشارع بذلك العموم بالخصوصية والمخصوصية لأنه من جزئيات تكليف ما لا …
لو لم يعمل بها عهدته على مدعيه وبيننا وبين هذه الدعوى بون بعيد واما جعله من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق فلا نمنعه …
المستدل بل هو مذهبنا وطريقتنا فظهر لك مما قررنا لك الفرق بين الظن الحاصل من الكتاب من حيث هو والظن الحاصل بعد
بذل الجهد في المعارض ودفعه ومن هذا القبيل الغفلة التي حصلت لبعضهم واشتبه عليه الامر ولم يفرق بين المجاز والعام
في القول بوجوب الفحص عن المخصص بعدم وجوب الفحص في الحقيقة عن المجاز وهو غلط لأن الفحص عن المخصص يرجع الى الفحص عن المعارض
بخلاف المجاز فانه فحص عن القرينة وقد كشف الأعتبار ان في العام والمجاز كلا المعنيين فعليك بالتامل والتفرقة وقد حققنا ذلك
في مبحث العام والخاص فراجعه فالحكم بحرمة العمل بالظن الذي لم يثبت حجيته بالخصوص من دليل قطعي مثل الشهرة والغلبة …
من جهة قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ونحوه انما هو من جهة ظن حاصل للمجتهد بعد التأمل في الآية وفي القواعد الأصولية ودفع الأدلة
التي مرت على عدم حجية العام المخصص للاجماع على ان الآية تخصصه الظنون كثيرة وملاحظة عدم المعارض والظن به او القطع من جهة لزوم
الفحص عن المخصص وذلك ظن حصل للمجتهد من مجموع ذلك لا الظن الحاصل من الآية وبعد ملاحظة ذلك فان سلمنا منك الاجماع على العمل بالظن
الحاصل من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلمه في خصوص العام المخصص لانه موضع خلاف والنزاع فيه معروف وليس تخصيص لعمومات اخبار الآحاد
بل هو جار في المتون القطعية كالكتاب والسنة المتواترة ايضا فلم يثبت الاجماع على حجية عموم آيات التحريم في امثال زماننا بل مطلق بعد
القطع بتخصيصها ببعض الظنون فان قلت النزاع في حجية العام المخصص في الحقيقة راجع الى النزاع في حصول الظن منه في الباقي وعدمه كما يظهر
من ادلتهم المذكورة من الطرفين لا الى الحجية وعدمها مع حصول الظن ايضا فالمنكر يقول انه لا يحصل الظن منه بدلالته على الباقي ولو فرض
حصول الظن فهو حجة بالاتفاق منا قلت المنكر يقول انه لا يمكن حصول الظن منه ولو فرض حصول الظن منه في نفس الأمر لكان حجة لا انه …
منه الظن ولو فرض حصوله للخصم فهو حجة عليه حتى يصير بذلك اجماعيا فهو في الحقيقة يغلط مدعي حصول الظن ويقول انه قصر نظره …
حيث ادعيت الظن فيما لا يمكن حصول الظن فيه والحاصل ان القدر المسلم من الاجماع الفرض الذي يمكن ان يدعى في هذا المقام هو …
المنكر للحجية ان العام المخصص لا يحصل منه الظن في نفس الأمر ولو حصل منه ظن في نفس الأمر فهو حجة وليس فليس ولا يظهر من … الكلام
انه يسلم حجية الظن الحاصل للمدعي بسبب اجتهاده وتمسكه بالأدلة التي هو بريء من المنكر ويمنع منه كما في ما مر في ذلك فان

فيه

فيه دقة وان سلمنا منك دعوى الاجماع من الخصم على حجية الظن اذا حصل للخصم عليه دون غيره فانه كما سلم من جهة انه ظن المجتهد وكل
ظن المجتهد حجة عليه وان لم يحصل للآخر الظن على وفقه وابن هذا من اثبات الاجماع على حجية الظن الحاصل من جهة العام المخصوص من الكتاب
من حيث هو فان قلت يكفي ثبوت حجية هذا الظن بالاجماع وان كان من جهة كونه ظن المجتهد لانه يثبت اصالة حرمة العمل بالظن وهو المطلوب
قلت اذا سلمنا الاجماع على ذلك فمنع اجل انه حصل له من الكتاب بل من حيث انه ظن المجتهد وهو حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا
حجة على غيره والحاصل انا نفرض المسئلة اصولية ونقول هل يجوز العمل في الاحكام الشرعية سواء كان اصولية او فرعية على الظن ام لم يجز
العمل الا باليقين او الظن المعلوم الحجية فيجب على كل من اختار احد طرفي المسئلة من اقامة الدليل على مطلبه فان تمسك المنكر للعمل بالظن
بمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنقول له ان كان الظن الحاصل من هذه الآية قبل استفراغ الوسع والفحص عن المخصص والمعارض
وقبل ابطال دليل الخصم من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فلا اجماع على حجية مثل هذا الظن الحاصل من الآية كما هو واضح وان
كان بعد استفراغ الوسع والفحص من الطرفين فيحصل الظن للمنكر بسبب الآية بعدم الجواز وذلك بان يدعي عدم انسداد باب العلم ويثبت
كون الأدلة المعهودة من خبر الواحد والاستصحاب وغيرهما قطعي العمل فهو حجة عليه وعلى مقلده كما ان المجوز ايضا اذا ابطل
قطعية هذه الأدلة واثبت انسداد باب العلم يبني على العمل بالظن فرأي كل من هذين المجتهدين حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير
رأي احدهما حجة على الآخر فح لا يجوز للمنكر ان يحتج على المجوز بالآية بل وان كان ولا بد ان يحتج عليه فلا بد ان يتمسك بابطال انسداد باب
العلم واثبات الأدلة المعلوم الحجية فالاستدلال بالآية فيما نحن فيه على اثبات حرمة العمل بالظن مع انسداد باب العلم غلط فان الخصم متمسك بانسداد
باب العلم وعدم تفاوت الظنون ولا يصلح معارضته بحرمة العمل بالظن مطلقا ومن الغرائب ما وقع من جماعة من الاصحاب حيث جمعوا بين
تمسكهم باصالة حرمة العمل بالظن في ابطال حجية الشهرة وتقليد الموتى وغير ذلك وتمسكهم في حجية اخبار الآحاد وغيرها بانسداد باب
العلم وانحصار الطريق في الظن كجمعهم بين هذا الدليلين فيها واشتراطهم في العمل بها ايمان الراوي وعدالته وغير ذلك من الشروط كما فعله صاحب
لم وغيره وهذا تناقض واضح فان قلت لعل حجية العام المخصص اجماعية لان المخالف فيها ليس الا بعض العامة قلت كونه اجماعيا
مم وان كان هو المشهور بين الأصحاب والاعتماد على الشهرة والاجماع المنقول يدير الكلام السابق مع ان الاجماع المدعى ان كان
ان كان على الحجية وعدمها مع قطع النظر عن حصول الظن وعدمه فهو لا يلائم استدلالهم بدعوى الظهور ونحو ذلك كما لا يخفى مع كلماتهم
في المباحث الاصولية فان كان على الظهور في الباقي وحصول الظن فهو ليس من شأن الشارع والأمور التي يدعى فيها الاجماع المصطلح … اجماع
الاصوليين فغايته افادة الظن وهو يدير الكلام السابق ايضا والحاصل ان الاجماع المدعى في هذا المقام على حجية ظواهر الكتاب ان كان

هو الاجماع المنقول والاستنباطي فيه خلاف في عموم آيات التحريم ولا دليل على حجيتهما سوى كان كونهما ظن المجتهد وان كان هو الاجماع المحقق

فان كان على الجملة فهو لا يجدي نفعاً وان كان على كل الظواهر فمع ما يرد عليه ما سبق مما فصلناه فيه انه مستلزم لحجية الظن الحاصل من قوله تعالى ولا تقف

ما ليس لك به علم وامثاله من الظواهر والظنون الحاصلة بان العمل على ظن الكتاب لا يجوز فانها عامة تشمل ذلك ايضاً فالاجماع على حجية الظواهر

حتى الظاهر الدال على حرمة العمل بالظن عموماً يثبت عدم حجية الظن الحاصل من القرآن وما يثبت وجوده عدمه فهو محال فان قلت انه مخصص لا

المتقدم قلت لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع ومن ذلك يلزم كون الاجماع ظنياً لان التخصيص

لا يكون الا في العام فان قلت وان كان ظنياً في الجملة لكنه قطعي في الجملة ايضاً قلت سلمنا ذلك لكن يكفي في تحقق المقدار القطعي بقاء فرد واحد

بعد التخصيص فان كان ذلك هو ظن غير آيات التحريم فلا ينفعك فيما رمته من الاستدلال وان كان لم يستفد من الآيات الدالة على حرمة العمل

بالظن ولكن في غير هذا الظن الحاصل من الآية ففيه ان لغير هذا الظن ايضاً عرض عريض فقد اخرج منه العقل ظني كالبينة والاقرار واليد وغير

ذلك فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع الا في مثل القياس ونحن نقول به ايضاً فلا ينفعك فيما رمته فان قلت ان الاجماع انما هو

على حجية جميع مقتضيات الظواهر حتى المستفاد من الآيات الدالة على حرمة العمل بالظن لكن في غير ظن القرآن ونظائره يعني وقع الاجماع

على ان كل الظنون الحاصلة من القرآن واجب العمل غير الظن الحاصل منه بمعنى حرمة العمل بالظن الحاصل من القرآن قلت بعد تسليم صحة

هذه الدعوى يرجع هذا الى دعوى الاجماع على حرمة بعض المظنونات دون بعض لا على وجوب العمل على الظاهر الدال بعمومه على حرمة العمل

بالظن الا الظن الفلاني وليس هذا من باب حجية العام بالاجماع الا ما اخرجه الدليل حتى ينفعك في مقام اثبات حجية الظنون الحاصلة

من القرآن بل هو من باب اثبات حجية بعض المظنونات بالاجماع وهو ما حصل من ساير الظواهر وبعض مدلول ما دل على حرمة العمل

بظن القرآن وهو غير حرمة الظن الحاصل من القرآن الداخل في آيات تحريم العمل بالظن وبعبارة اخرى هذا اجماع على بعض مدلولات

تحريم العمل بالظن وهو حرمة العمل على غير الظن الحاصل من القرآن ونحوه وهذا البعض ليس في هذه الآية حتى تقول انه من الظواهر التي

حجيتها بالاجماع فان قلت ان الاجماع انعقد على ان الاصل جواز العمل بما يحصل الظن به من الكتاب مطلقاً فالاجماع انما هو على حجية

هو الظن الحاصل من الكتاب ما لم يثبت المخرج عنه قلت لو سلمنا منك هذا الاجماع فهذا عدول عن اصل الدعوى لان الدعوى انما هي الاجماع

على حجية الظواهر بعنوان العموم يعني حجية كل واحد منها بحيث يكون الافراد متعلق لدعوى الاجماع وهذا الكلام يقتضي دعوى الاجماع

على قاعدة كلية ومع ذلك فنقول ان خروج الظن الحاصل من الكتاب من عموم آيات تحريم الظن لا بد ان يكون من دليل قطعي اذ لا يكون علم

حجيته فيما هذا الدليل وقد عرفت ان الدليل القطعي هو الاجماع المذكور وقد ابطلنا قطعيته لدخول الامام المنعقد عن آراء

آيات تحريم العمل بالظن في مورده واذا ابطل قطعيته فلا دليل على حجيته لدخوله تحت عموم الآيات المذكورة وان كان الدليل شيئاً من

خبر متواتر او شيئاً آخر فمع انه غير مرسوم وغير معلوم فهو خروج عن اثبات المطلب بالاجماع فلم يبق الا الاعتماد على الظن الاجتهادي فان قلت نحن

ندعي ان الاجماع على المجموع من قولنا ان كل الظاهر حجة ما لم يثبت المخرج عنه فهذه قاعدة قطعية خصصنا بها عموم آيات التحريم وخروج بعض

الظاهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقي قلت قد اشرنا سابقاً الى ابطال هذه الدعوى ومنعها بقولنا لو سلمنا صحة هذا التخصيص

يرد عليه لكن ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع الى آخره فان شئت ان ابين لك وجه المنع وعدم التسليم حتى يندفع عنك هذه الشبهة

بيانه ان الاصوليين قد ذكروا ان دلالة العام على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي فيقول

دلالة هذه القاعدة التي ادعيتها الاجماع على وجوب العمل بآيات تحريم الظن دلالة تامة وليس من باب دلالة المشترك على معنييه حين استعماله

فيهما على القول بجوازه ولا من باب الكل المجموعي ولا من باب دلالة كل واحد من الفاظ الكلمة المركبة على معناها فنقول ان كل

واحد من ظواهر الكتاب حجة الا ما اخرجه الدليل ينطبق بعمومه على آيات التحريم ويدل على حجيتها دلالة تامة وح فلا بد ان يكون المخرج

والمخصص بالكسر مغايراً للعام والمخصص بالفتح والا لم يكن دلالة العام على الآيات المذكورة دلالة تامة فاذا كان جواز

العمل بآيات التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعدة العامة فلا بد ان يكون المخرج والمخصص شيئاً آخر لاستحالة اتحاد المخصص والمخصص

لان كل واحد من افراد العام متساوي النسبة في دلالة العام عليه وحجية العام فيه مع الآخر نعم يصح الكلام لو قلت وقع الاجماع

على حجية آيات التحريم بعمومها وانعقد اجماع آخر على حجية ساير الظواهر وهذا الاجماع الثاني مخصص لمقتضى الاجماع الاول والمفروض

ان الاجماع المدعى شيء واحد وهو الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر الكتاب ولم يدع احد الاجماع على

حجية آيات التحريم من حيث انها آيات التحريم ولو ادعاه احد فهو خروج عما نحن فيه والكلام عليه على نهج آخر وهي ان القاعدة

التي تدعيها بالاجماع هي عام منطبق على جزئياته بالدلالة التامة ولا يجوز ان يدفع دلالتها على بعض جزئياتها بدلالتها على

البعض الآخر للزوم التناقض في الكلام ويعود عليه البحث الذي ذكرناه سابقاً وهو ان ما يثبت وجوده عدمه فهو محال ومن ذلك

يظهر الجواب عما يمكن ان يقال هنا في مقام التوجيه بعبارة اخرى وهي ان الاجماع انعقد على حجية كل الظواهر بعنوان العموم

وانعقد اجماع آخر على عدم حجية هذا الظن اي ما حصل من دلالة آيات التحريم على حرمة العمل بظن القرآن وهذا الاجماع الثاني مخصص

للاجماع الاول وذلك لان هذا الاجماع الثاني لا معنى له في الحقيقة الا الاجماع الاول واما ثاني الاجماع فلا اصل له

واما آيات التحريم لا عموم فيها اصلاً بل هي مخصوصة ببعض معين مثل اصول الدين او ما يتهم به المسلمون ونحو ذلك فانهما

فانه دليل الاجماع الاول

هو الظن

يكفينا في اتمام المطلوب وهو بطلان اصالة حرمة العمل بالظن فيما ذكرته بعين الدقة ولا انصف يجده حقيقا بالقبول ثم
ان تنبه الخصم بما ذكرنا له من الجواب واعرض عما تمسك به اولا من تخصيص عموم آيات التحريم بالاجماع المدعى ورام سلوك
سلك آخر لتاسيس اصالة حرمة العمل بالظن وقال انه لا تخصيص هنا اصلا بل دلالة القاعدة المستفادة من الاجماع دالة
على ان هذه الآيات واردة على جميع جزئياتها بتقريب ان مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم واشباهها باقية على ظاهرها فان المراد منها
النهي عن الظن الذي لم يكن مستندا الى القاطع وساير الظنون التي اصلها من ساير الآيات مستفادة من القاطع وهو القاعدة المعلومة
بالاجماع فلم يدخل تحت آيات التحريم حتى يحتاج الى التخصيص او الى اجماع آخر فنقول في جوابه ان هذا غفلة عن الفرق بين
الظن والقاطع بل الحقيقة والمجاز فان الضمير المجرور في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم يعود الى الموصول نفسه الى
وجوب العمل به فيحتاج ما ذكرت الى الاضمار بل يلزم استعمال الضمير في المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد وهو باطل فمعنى
لا تقف ما ليس لك به علم ولا بوجوب العمل به اولا بد ان يحمل العلم على معنى يشمل العلم وما يوجب العمل به وهو ايضا مجاز
فابين مقتضى القاعدة التي اصلها من الاجماع وهو العمل على ظواهر الآيات وصيرورة بعض مدلولات القاعدة قرينة للتجوز
في بعضها الآخر ليس باولى من العكس لوقوع الكل في مرتبة واحدة فيحتاج المدعي الى اجماع آخر بل اجماعين آخرين وقد
ادعى فيه ذلك في الآيات الناهية عن اتباع الظن فان حمل الظن على الظن الذي لا قاطع على العمل به تخصيص صريح وهو كثير على ما قررناه
لا ريب لك في ما يحصل من قوله تعالى وثيابك فطهر مثلا الظن بان حكم الله تعالى في الواقع وجوب تطهير الثوب عن النجاسة لا العلم به لاحتمال ارادة مطلق
التنظيف او التقصير وهذا هو المعنى الحقيقي للظن ووجوب العمل على هذا الظن لو ثبت لا يخرج ذلك الحكم عن كونه مظنونا وهذا واضح لا
شبهة فيه ثم ان رجع الخصم وقال ان كل ظن قام عليه قاطع فهو معلوم بحسب الظاهر مظنون بحسب الواقع كالعلم بكون مال زيد له وكذا زيد
بمجرد اليد والتصرف وذلك كما بين في توجيه لفظ العلم في تعريف الفقه انه هو العلم بالاحكام الشرعية وهذا هو معنى قولهم ظنية الطريق
لا ينافي قطعية الحكم كما هو الظاهر في توجيهاته فنقول في دفعه ان كلامه هذا يحتمل معاني ثلثة اما انه معلوم انه ظن ومظنون من الآية
واما انه معلوم انه يجب العمل به كما هو ظن من الآية واما ان ما هو مقتضى الظن وهو مدلول اللفظ فهو معلوم واما الاول ففيه مع بطلانه
لوضوح المغايرة بين المظنون والمعلوم والظن والعلم واما الثاني فيرجع الى ما تقدم من كون المراد من المعلوم المعلوم وجوب العمل به وهو
معنى مجازي للعلم ويرد عليه ما سبق واما الاول وكانه هو المراد بقرينة الاستشهاد بحكاية اليد وعلم الفقه ففيه ان المراد
بتعريف الفقه من العلم هو الادراك العلم بالاحكام الظاهرية الظنية من الدلالة التفصيلية على اظهر الوجوه في معنى العلم هنا كما

حققناه في اول الكتاب لكن ذلك لا يفيد الا ان تحصيل العلم بما هو مظنون انه حكم الله وذلك لا يجدي في كون الحكم علميا يكون
ذلك التصديق مطابقا للواقع ولكن لما ثبت بالبرهان القطعي كون ذلك المظنون حكما شرعيا له حين انسداد باب العلم فيجب
العمل به فحصول العلم بالمظنون لا يجعل المظنون معلوما بل يجعل الكبرى الكلية للمجتهد مظنونه واجب العمل والحاصل ان المراد
من العلم في تعريف الفقه وان كان هو معناه الحقيقي على اظهر الوجوه لكن متعلقه الظن يعني يحصل للفقيه العلم بظنه الذي هو حكم الله
في حقه بسبب تلك الكبرى الكلية الثابتة من الخارج في تصحيح معنى قوله ولا تقف ما ليس لك به علم منطبقا على المدعى وان لم يكن
للخصم في شيء فانا لم نعلم ان المظنون من آيات القرآن كذا ولا نقف غيره بان نقول هذا ليس بمظنون من الكتاب ولكن
هذا لا ينفع الا مع اثبات وجوب العمل عليه من الخارج وبعد تسليم ثبوته لا يحصل منه شيء الا وجوب العمل على ذلك الظن ولا يثبت
من ذلك كونه علما حتى ينفعك في هذا المقام والحاصل ان متعلق العلم قد يكون ظنا وقد يكون شيئا ثابتا في الواقع وصيرورة الظن متعلق
العلم لا يجعل الظن علما وهو واضح ثم لما طال الكلام لمساحة الكلام الخصم في تسليم الاجماع فالقاطع للقائل ولعله هو العمدة
الا منع الاجماع ونقول ان الاجماع هو اجتماع الفرقة بحيث يوجب القطع براي الامام ولم يتحقق لنا بعد وقوع هذا الاجماع
فان ذلك الاجماع اما من ملاحظة فتاويهم صريحا واما من حصول العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضا رئيسهم اما
الفتوى فلم يجتمع عندنا من فتاوى اصحاب الرسول صلى الله عليه وآله والائمة ولا تبين لهم التصريح بان كل ظن يحصل من ظاهر الكتاب في كل
وقت وزمان وان كان بعد الفحص حجة للكل من يحصل له من العلماء وان كان بعنوان القاعدة واما ارباب التصانيف من
متاخري اصحابنا فان سلم اجماعهم على تلك الفتوى ففيه معلوم ان فتويهم وتجويزهم العمل بتلك الظواهر انما كان لاجل انه
ظواهر الكتاب بل لعله كان من جهة انه ظن من الظنون الاجتهادية واما حصول العلم برضاهم بتقريب حصول العلم بما تتبع
من احوال السلف انهم كانوا يستدلون في محاوراتهم ومناظراتهم بالآيات القرآنية من دون نكير فهو لا يستلزم ان ذلك كان
من جهة اجماعهم على حجية الظاهر بل لعله كان لحصول القطع بها بسبب القرائن والامارات وقد كان مخفيا على خصمه فاحتج
الحجة كما نبه الصادق عليه السلام على الراوي الذي كان يستمع الى الغناء الجواري حين جلوسه على الخلاء بمظنة انه ليس بحرام لانه لم يات
اليها برجله بقوله اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا واستدلال ابي بكر لعمر
حين شك في موت النبي صلى الله عليه وآله بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فمن ادعى تحقق الاجماع فالعهدة عليه لا حجة علينا
والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية ظاهر الكتاب حتى في آيات تحريم العمل بالظن ثم بعد ذلك دعوى ظهور آيات

التحريم فلكن ظني لم يقم على حجيته قاطع حتى في امثال زماننا الذي انسد باب العلم فيها غالباً ودعوى اندراج كل هذه الظنون تحت الق
المدعى عليه الاجماع في غاية الغرابة ومن الغرائب ان جماعة المتمسكين في اصالة حرمة الظن مطلقاً حتى في امثال زماننا بهذه الآيات استدلوا
في اثبات حجية اخبار الآحاد والاستصحاب ونحوهما من الادلة الظنية بان باب العلم في مثل زماننا منسد والتكليف باق بالضرورة فيجوز
العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه ما لا يخفى اذ الاستدلال بهذا الدليل يقتضي حجية الظن مطلق الا ظناً قام القاطع على عدم
حجيته ولا يصح ان يكون مرادهم بهذا الاستدلال جواز العمل بالظن المعلوم الحجية اذ الظن المعلوم الحجية لا يحتاج الى الاستدلال على
العمل عليه وعلى قول الخصم من ان الظن المعلوم الحجية علم وليس بظن كما مر فالامر اظهر فيتوجه المعارضة بان هذا الدليل العقلي
في مثل زماننا يفيد جواز العمل بالظن مطلقاً الا ظناً قام القاطع على بطلانه بل لا حاجة الى استثنائه لانه ليس بظن بل هو مقطوع بعدم
الحرمة العمل قطعاً فان قيل اذا صح ان الآيات ان سلمت وجوب العمل على عمومها مع اخراج الظن المعلوم الحجية فيجب العمل على هذا الدليل
مع اخراج الظن المعلوم عدم حجيته فارتفع بهذا الدليل القطعي العقلي الظهور الذي ادعيت من الآية فصار المحصل ان كل ظن لم
يثبت بطلانه فهو حجة وبطل القول بان الاصل حرمة كل ظن الا ما ثبت حجيته وان كان لك كلام في هذا البرهان القطعي الذي ذكروه
في كتبهم في الاعصار والامصار فهو يحتاج الى بسط كثير وتطويل غفير وقد شرحنا ذلك واوضحناه في مبحث حجية اخبار الآحاد
وبينا ان الاصل حجية جميع ظنون المجتهد وان الاصل في ظنه الحجية الا ما اخرجه الدليل وبينا وجه الاستثناء من القطع مع ان
من شأن الادلة الظنية وان شئت فراجعه ومن قبيل البرهان المذكور براهينهم الاخر التي اقاموها على حجية ظن المجتهد من
لزوم ترجيح المرجوح لولاه ومن وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون ونحو ذلك فان كل ذلك ادلة على حجية ظن المجتهد
انه ظنه لا من حيث انه ظن خاص من دليل خاص وتداول هذه الطريقة ونظائرها في كلماتهم بحيث كاد ان يكون من اجلى الشواهد على بطلان
دعوى ان مقتضى الاجماع المدعى حجية ظاهر آيات التحريم مطلقاً اذ لو سلمنا ذلك الاجماع في الجملة فكلماتهم هذه تنادي بانها
مخصصة بغير آيات تحريم الظن فيصير دعوى الاجماع مخصصة يعني ان الاجماع وقع على حجية ظاهر الكتاب الا ظاهر آيات
التحريم في زمان انسداد باب العلم فكما في اول المسئلة نكتفي منك بان لا تردد فيه لا يمنع تحقق الاجماع في حجية عموم الظواهر
بحيث يشمل آيات التحريم مطلقاً وان تكلفت الا ما اكتفينا به من ان تلك الآيات ظنون وظواهر لا قاطع عليها ولا
يمكن ان تدعي الاجماع على ان تلك الظواهر ليست بحجة بتمامها لما عرفت من ان جماهير العلماء المحققين يستدلون
في كتبهم على ترجيح الظنون بالادلة المذكورة التي مفادها حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه مستفاد

من دليل خاص والا لم يحتج الى هذا الاستدلال ثم بعد ان تتبع في جميع ما ذكرنا يظهر لك الجواب عما يمكن ان يورد على تلك البراهين
القاطعة من باب المعارضة بان مقتضى تلك البراهين العمل على الظن مطلقاً فيدخل فيه ظني آيات التحريم اذ تلك ايضاً ظنون
وظواهر قبالاً لما ذكرناه من دخول ظواهر الكتاب تحت آيات التحريم فان قيل ان البراهين قرينة على التجوز في آيات التحريم
قيل ان الاجماع على حجية الظواهر اجمالاً قرينة على تخصيص آيات التحريم او التجوز فيها وذلك لان تلك البراهين القاطعة
للتخصيص فهي مبطلة لآيات التحريم بعمومها ومخصصة لها بغير صورة انسداد باب العلم ولا يمكن تخصيصها بظواهر آيات التحريم
لعدم امكان تخصيص القطعي وتخصيص تلك البراهين بالقياس والاستحسان ونحوهما ليس من باب التخصيص وقد بينا الوجه فيها
فلاحظ وسنبينه ايضاً وحاصله اما بمنع حصول الظن بها مع ملاحظة ابتناء الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتفقات
واما بان الاستثناء مما يدل على مراد الشارع قطعاً لا ان الظن الحاصل منها مستثنى من مطلق الظن واما بمنع انسداد باب العلم
في موارد مثل القياس بالنسبة الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل بمؤداه فيرجع الى سائر الادلة ويعمل عليه وان وافق مؤدى
مؤدى القياس واما بمنع ثبوت تحريم العمل عليه ضرورة حتى في زمان الحيرة والاضطرار وانسداد باب العلم وحال ادعى
عدة دعوى العلم او الضرورة ومن الغرائب اغرب مما استغربناه سابقاً من الجمع بين الاستدلال بعمومات حرمة العمل
بالظن في سائر المواضع والاستدلال في جواز العمل بالظن مثل خبر الواحد وغيره بانسداد باب العلم ولزوم تكليف ما لا يطاق
ما قد سمعته في عصرنا من انا انما كلفنا بالواقع لا بالعلم ولا بالظن ولما كان العلم مطابقاً للواقع قلنا انا مكلفون بالعلم ولما
انسد باب العلم انفتح باب الظن على الاطلاق لحرمته وكونه كالميتة في المخمصة فيقدر بما يندفع به الحاجة وهو ظن المجتهد في بعض
الاشياء وهو الدليل لا ظن الكل في الكل ولا في البعض ولا ظن البعض في الكل وذلك لان التنافي بين ادعاء اصالة
حرمة العمل بالظن مطلقاً والاستدلال بهذا مما لا يخفى على ذي شعور وهذا الكلام لا يحتاج الى البيان كما صرنا في دهر نا
ممتحنين بامثال ذلك عن كم وقع من هذا القبيل في الاواخر والاواخر فنقول ودفعاً لما عسى ان يشتبه الامر على بعض الطلبة
ان الكلام في هذه المقالة في ظن المجتهد ولم نتعد الى غيره لتقليل المؤنة وتسهيل المعونة فاذا سلم انسداد باب العلم على المجتهد
في بعض المسائل او غالبها فما الظن الذي يجوز للمجتهد العمل عليه من باب اكل الميتة فان كان هو ظنه من حيث هو ظنه الا ما ثبت
بطلانه بالدليل فهو مطلوبنا لعدم خصوصية لظن دون ظن وان كان ظناً علم حجيته فنقول لك بين لي انه هل ثبت حجيته مطلق
بعنوان صحة حضور الامام وغيبته وفي مثل زماننا جميعاً او في زمان الغيبة وعدم الامكان فقط فان كان الاول

فمع انه محال لا يمكن اثباته في اكثر الادلة فان خبر الواحد لو سلم الاجماع فيه فلا يثبت الا في الجملة كما هو واضح وفصل في محله
وهو لا يفيد اليقين في شيء كما هو واضح وكذا الاستصحاب وغيره ان سلمنا كون حجية الكتاب اجماعيا كما مر الكلام فيه
انه لا يثبت منه الا اقل قليل من الاحكام ولا يثبت اصل البراءة ان سلم قطعيته شيئا من الفقه ايضا فنقول ان ذلك
ليس من باب انسداد باب العلم سيما على زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجية علما وان كان لشاذ فيتبين لك انه اي ظن لا يجب
العمل به للمجتهد في حال الحضور وقام الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة ولنختم الكلام بما عسى ان يختم له الكلام وان
كان ذلك غير مرجو من مثلي بل واي كلام لا يرد عليه كلام عدا كلام الملك العلام والاولياء الكرام ونعود الى ما كنا فيه من القدح
في الاجماع المدعى على حجية ظاهر الكتاب ونقول ان المسلم منه انما هو الاجماع على ما هو ظ عند المشافهين بها ومظنون عندهم
او فيما يحصل الظن به لكل اهل اللسان او لكل العلماء واما ما يحصل الظن فيه للبعض فلا مسرع للاجماع على حجية ذلك الا دعوى ان كل

دون البعض

من يحصل له الظن فهو حجة عليه دون غيره واثبات الاجماع على ذلك بمعنى ان علماء الامة اجمعوا على ان كل من يحصل له الظن في شيء
حجة عليه بحيث يحصل له القطع بان راي الامام في هذه المسألة ان من يحصل له الظن من مفهوم المخالفة مثلا فهو حجة عليه ومن لا يحصل
ومن يعتبر العام المخصص فهو حجة عليه ومن لا يعتبر فلا دونه خرط القتاد فان قلت ان حجية ظن المجتهد اجماعي فلا مسرع للتشكيك
في ذلك قلت هذا غفلة عجيبة فان كلامنا في اثبات الاجماع على حجية الظن الحاصل من الكتاب بالخصوص ومن حيث هو والا فلا
كلام في حجيته من حيث انه من ظنون المجتهد وايضا ظ دعوى الاجماع على حجية الظواهر هو على ما هو ظ من الاية في نفس الامر لا ما
هو ظ عند كل مجتهد فالاجماع انما يسلم فيما هو مسلم ظهوره عند كل اهل اللسان فما اختلف في ظهوره لا يدخل في الاجماع ومن ذلك
مدعى الاجماع على حجية الظواهر فرض كون العام المخصص ظاهرا في الباقي يغفل لما خرج الظنون المجوزة مثل قول ذي اليد والعدل
والظن في القبلة والوقت ونحو ذلك من عموم ايات التحريم يبقى تلك الايات ظاهرة في تحريم العمل بالشهرة والغلبة ونحو ذلك
وان سلمنا ذلك لكنا نقول هناك تخصيص اخر في اوقات العمل ولا نسلم منشأ الظهور في الباقي بالنسبة اليه ثم دعوى الاجماع
عليه واي اصل ان القول بكون حجية الظواهر اجماعية لا بد ان يناط بما هو ظ في نفس الامر يقينا او بحسب ظن مدعي الاجماع

في حقيقة

والاول مم والثاني لا ينفع في حقيقة دعوى الاجماع وهذا بخلاف دعوى الاجماع على حجية ظن المجتهد فان معناه الاجماع على
ان ظن كل مجتهد حجة عنده وعليه وعلى مقلده لا في نفس الامر بخلاف الاجماع على حجية الظواهر فان معناه انها حجة على
واحد وهو شيء واحد لا انها تختلف باختلاف الاشخاص وتختلف الحجية باختلاف افهام الاشخاص في كونه ظاهرا
احد

الى ظاهر فان قلت انا ندعي الاجماع على ان الظن الحاصل من القران حجة لان الاجماع على ان العمل بالظواهر واجب فلا يفرق ذلك
الاختلاف في الظن فان ذلك اختلاف في الموضوع وهو لا ينافي انعقاد الاجماع على حجية اصل الظن وذلك مثل قبول جواز الصلوة
في الحرير اجماعا مع الاختلاف في حقيقته وكذلك حرمة التكفير فيها قلت انا نجيب عن ذلك اولا بالمعارضة ونقول ان من المسلمات
كقبول الاجماع على حجية ظن المجتهد في شرعنا بمعنى انه يجوز العمل بما اداه اليه ظنه ولمقلده تقليده ودعوى هذا الاجماع على
بالنسبة الى الاجتهاد في نفس الدليل وفي كيفية الاستدلال فهل يمكنك ان تقول لا يجوز لمثل الشهيد ره اذا اداه ظنه الى العمل
بالشهرة العمل عليه ولا المقلده متابعته والقول بانه محظور اثم او تعذره في ذلك لانه ظنه وهو حجة عليه وعلى مقلده فالاجماع
على جواز عمل المجتهد بظنه يوجب جواز العمل بالشهرة لمن اداه ظنه الى العمل بالشهرة وكيف اذا حصل له القطع بحجيتها لاجل انسداد
باب العلم وبقاء التكليف لو فرض انحصار المأخذ الراجح في النظر فيها ورجحانها على الاصل في نظر المجتهد فنقول بعنوان القلب من
باب الالزام ان الشهرة حجة بالاجماع فكما انك تقول الاجماع على حجية العمل بالظن الحاصل من الكتاب يوجب كون العمل بايات التحريم
اجماعيا فنحن نقول لنا الاجماع على حجية ظن المجتهد عليه وعلى مقلده يوجب كون جواز العمل على مقتضى الشهرة لمن يترجح في نظره اجماعيا
فان قلت الظن الحاصل من ايات التحريم ظن نفس امري بخلاف الشهرة فانه ظن اضافي بالنسبة الى المجتهد قلت اولا انا ايضا نقول ان
الظن الحاصل من الشهرة ايضا من الامور النفس الامرية لانها بنفسها تفيد الظن مع قطع النظر عن خصوصية المجتهد وثانيا نقول
انفهام الباقي بعد التخصيص من العام المخصص وظهوره في الباقي من المسائل الاجتهادية ويختلف باختلاف الاشخاص سلمنا ظهوره في الباقي في
نفس الامر لكن الباقي قد يلاحظ بالنسبة الى افراد العام وقد يلاحظ بالنسبة الى اوقاته فظهور ايات التحريم في حرمة العمل بالظن
المجتهد الحاصل من الشهرة مثلا في مثل زماننا وبعد سد باب العلم فيه منع واضح فيندفع النفس الامرية في غاية الوضوح فان
دعوى هذا الظهور من محض الغفلة فلا يصير حجة على احد وثانيا نجيب عنه بالمناقضة ونقول لا ينفع الاجماع على الكل المجمل في ادراج
المجملة الاندراج اتراك تقول اذا قال الكتاب ان الكافر نجس وانعقد الاجماع عليه واختلف في ان المجسمة مثلا كفار ام لا
ان من يقول بكفرهم بظنه واجتهاده يمكنه القول بان نجاستهم اجماعية او قطعية كلا بل يقول ان ظني نجاسة لظني انهم
كافر ويحتاج اثبات حجية هذا الظن وعمله على رايه بنجاسة المجسمة الى دليل اخر وهو حجية ظن المجتهد لا الاجماع المذكور المنعقد
على نجاسة الكافر بالاجماع فقط فكذلك فيما نحن فيه نقول ان الاجماع لو سلم على حجية الظن الحاصل من الكتاب في الجملة فلا نم الاجماع
على حجية هذا العام المخصص يقينا وكيف يدعى عليه الاجماع بالخصوص سيما مع ما يظهر من جمع من العلماء القول بعدم حجية مطلق الظن

المجتهد كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم وسنشير الى بعضها في آخر الكلام فيظهر ان الحجية انما هو لكونه ظن المجتهد لا لانه ظن حاصل من الآية
انا نقول اما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية الظنون الحاصلة لنا فيهن ومن يحذو حذوهم من الكتاب والخبر القطعي
ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية ما حصل للمجتهد من الظن الحاصل من الكتاب في امثال زماننا ولو بعد ملاحظة المعارض
والعلاج وبالجملة الظن الحاصل بعد الاجتهاد مع مدخلية الكتاب فيه ولكن من حيث ان الكتاب داخل فيه ومن جهة دخوله
جملتها ظن حرمة العمل بالظن واما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجيته من جهة انه ظن من ظنون المجتهد وظن المجتهد حجة عليه
وعلى مقلده في مثل زماننا فان كان الاول فنقول سلمنا ذلك ولا ينفعك واما الثاني فنمنع الاستلزام عدم حجية ظن المجتهد بعمله على
ظن لم يدخل في مستنده الكتاب او ما هو مثله من المتون القطعية اذا ادى ظنه اليه فلا بد لك ان تقول بان لنا غير الاجماع
منعقد على جواز اعتماد المجتهد على ظنه وجواز اعتماد مقلده عليه والا للزم عليك ان تقول ان مثل الشهيد ممن يقول بحجية
لا يجوز العمل على اجتهاده ولا تقليد مقلده له وهو كما ترى بالاجماع فثبت ان ما ثبت عليه الاجماع هو حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه
فظهر ان الاجماع الذي ادعيت على حجية الظن الحاصل من الكتاب ليس من جهة انه ظن الكتاب بخصوصه بل من جهة انه ظن المجتهد والحق
ان ظن المجتهد من حيث انه ظن المجتهد اجماعي ويبطل التمسك باصالة حرمة العمل بالظن والا لزم التناقض فان قلت انا لا نقول بان
مثل الشهيد ليس بحجة عليه ولا على مقلده ولا نقول بانه آثم بل نقول انه مخطئ معذور هو ومقلده ولكن نقول الحق والتحقيق
ونفس الامر حرمة العمل بالظن بسبب البرهان وهو الاجماع قلت ان الشهيد ايضا يقيم البرهان بسبب انسداد باب العلم وكفاية
الظن فان قلت يمنع انسداد باب العلم لكون القرآن قطعي العمل قلت مع ان ذلك خروج عن المتنازع اذ المتنازع انسداد
باب العلم فاذا رجعت الى دعوى عدم انسداد باب العلم فلا بد ان نرجع الى تحقيقه كما بينا ذلك في بحث خبر الواحد فصلا
فلا حاجة هنا الى تجديد الكلام في ذلك ولكن نقول هنا في الجملة ان ظاهر القرآن على فرض تسليم قطعية حجيته لا يثبت الا
اقل قليل من الاحكام فان قلت اصل البرائة ايضا قطعي قلت يمنع اولا قطعيته لكونه من المسائل الخلافية الاجتهادية
المبتنية اكثر موارده على الادلة الظنية وثانيا انه لا يثبت الفقه ولا الاحكام التفصيلية اليقينية شرعية تفصيلا
على سبيل الاجمال كما لا يخفى على المطلع وكذلك الاستصحاب ليس بقطعي ولا يفيد القطع فان قلت ان احمد على الاخبار
الآحاد قطعي لدلالة الآيات والاجماع قلت دلالة الآية ظنية والاجماع ممنوع ودعوى الاجماع مع ظهور خلاف
الشيخ متعارض مع ان المسلم منها انما هو في الجملة لدعوى اجماعهم على اشتراط العدالة واختلافهم في معنى العدالة ولكن

وكفاك التنبيه بالتحرز عن الكذب وكفى المشهور على الخبر الضعيف والاكتفاء لبعضهم في المزكي بالواحد واشتراط بعضهم اثنين
واختلافهم في الكاشف عن العدالة والاشكال في موافقة مذهب المزكي للمجتهد في معنى العدالة والكاشف عنه ثم بعد ذلك الاشكال في
معنى الاخبار ومعارضة بعضها لبعض مع اختلافهم في كيفية الترجيح والمناص مع ان كثيرا من المرجحات لا نص عليها مثل علو الاسناد
وموافقة الاصل ومخالفته وغير ذلك واختلاف المرجحات المنصوصة بحيث لا يرجى دفعه الا بالترجيح الظني الاجتهادي كما سبقنا في
الائمة الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة واي صراحة دعوى الاجماع على حجية اخبار الآحاد مما لا ينفع في شيء من الاحكام من جهة صيرورتها قطعية
وادعى بعض اهل عصرنا الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالكتاب واخبار الآحاد بنوعها ونحن بمعزل عن ذلك وفهمه ولم نعثر ولا نعثر
لذلك معنى الا ما يضطر اليه المجتهد في زمان الحيرة ويفهمه فهو حجة عليه ولا اختصاص لذلك بالكتاب واخبار الآحاد وان ادعى القطع بحجية
في ذلك فهو نبه عليه والتوجه في الفحص في جزئيات موارد هذه الدعوى يقتضي بطلانها والغاية ان الكلام في ذلك مما لا يخفى ولكني
بعض الكلام فيه مما يكشف من باب القانون لما قطر عن ذكره وهو ان الاجماع الذي ادعى على حجية الظنون المتعلقة بالمذكورين اما على الظن
على حجيتهما او دلالتهما او كيفية العلاج في متعارضاتهما والقدر الذي يمكن ان يسلم ويتصور من هذه الدعوى انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار
المعلوم جواز الاعتماد بها والتكلم عليها دلالة وجمعا وتنزيلا وترجيحا لكن ههنا نقول ان عامة الاخبار لا غاية فيها بالذات لكن الاشكال
في منافاة بعضها مع بعض وترجيح بعضها على بعض وفهم معانيها واما الكلام في ان هذا الصنف من الخبر هل هو من جملة تلك الاخبار ام لا
فليس ذلك كلاما متعلقا بالخبر بل هو متعلق باثبات حجيته مثل النزاع في ان خبر الصبي المميز حجة ام لا والموثق حجة ام لا وخبر المتحرز عن
الكذب حجة ام لا وخبر الضعيف المنجبر بالشهرة في العمل حجة ام لا وما زكى لراويه العدل الواحد حجة ام لا والمرسل حجة ام لا ونقل الخبر بالمعنى
جائز ام لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل بحجية نفس الخبر من غير جهة انه ظن المجتهد مكابرة فان قلت ان الاخبار الواردة في علاج
التعارض بين الاخبار مستفيضة بل قريبة من التواتر وهي كما تدل على حجية خبر الواحد في الجملة يدل على جواز الاجتهاد في التقليد لا
في الاخبار واخذ الحجة وترك غيرها قلت بعد تسليم تواترها بالمعنى بحيث يكون لك نفعا انها انما تدل على الاجتهاد في تعيين
جواز العمل به منها وترجيح بعضها على بعض لا في اثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز فظاهر ان الاخبار الواردة في تعيين
الامام اذا تشاح الائمة او المأمومون انما هو بعد صلاحية الائمة للامامة فكذلك فيما نحن فيه فان قلت نعم ولكن هذه الدعوى
تنقيح في دعوى الاجماع على حجية الظن المتعلق بالكتاب فانه يقتضي حجية ما يفهم من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
فالآية تدل على حجية خبر العادل وخبر الفاسق الذي تبين خبره فاكثر هذه الاقسام الآحاد في منطوق الآية او مفهومها

قلت اولاً فلانم حجية الخبر الضعيف المنجبر بالعمل ان كان من جهة التبين فالتبين يقتضي بظاهره حصول العلم بالتحقيق لا الظن
الظن سلمنا كفاية الظن بتقريب لكن في العدالة ايضاً لا يعتد ازيد منه فاذا دل الآية بمفهومها على سماع خبر العدل المفيد للظن
فلم يكتف في جانب المنطوق بالظن الحاصل من التثبت بمقدار ما يحصل من خبر العدل لكن نقول يلزم من هذا جواز العمل بالشهرة
ايضاً اذ هو ايضاً نبأ مفيد للظن من جهة التثبت فان قلت لفظ النبأ ظاهر في الخبر عن اليقين والشهرة اخبار عن الراي والاجتهاد
قلت فما تقول في التزكية لاثبات العدالة أليس هي غالباً مبتنية على الاخبار عن الاجتهاد فان جعلت النبأ اعم لشمولها
فيشمل الشهرة ايضاً وان جعلته مخصوصاً بالاخبار عن المحسوسات واليقينيات فبم تعتمد على اثبات العدالة التي هي شرط قبول
الخبر في نفسه وان اعتمدت فيها على ظن الاجتهاد دون الدليل على حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي ادعيت يدير الكلام
انا نقول ان تلك الآية تدل على ان الحجية انما هو من اجل حصول الظن فان الاعتماد على العلة يقتضي ان الاكتفاء بالعدالة
انما هو لاجل حصول الظن بخبره وذلك واضح مما ذكرنا فان جواب القوم بجواز عمله لعدم الاعتماد الا على ما يفيد الظن بالصدق
وذلك لا ينحصر في الخبر فدل الآية على الاكتفاء بالاطمينان الظني فالتمسك بالآية ينفعنا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة
لما ذهبنا اليه فان ذلك يجرب مدار امركم في الاعتماد على الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالآية والاخبار في غير
الاستنباط والدلالة ويثبت ان المعتمد انما هو الظن المورث للاطمينان عادة وتشعب من ذلك احكام كثيرة وقواعد
كلية كلها مبتنية على ذلك ح وكصدق التخلص من الاشكال في وجه الاعتماد في مثل تزكية الراوي وقبول قول الطبيب في
المبيح للافطار والتيمم وفي انبات اللحم وشد العظم وقول المقوّم والقاسم والمترجم وغير ذلك مما هو في غاية الكثرة
في ابواب الفقه فقد تريهم يختلفون ويترددون في كفاية الواحد في الامور المذكورة لاجل ترددهم في انها خبر او شهادة
ومما ذكرنا تعرف انه لا حاجة الى ذلك بل هذه الامور من جزئيات ظن المجتهد في الموضوعات والمعتمد انما هو الظن و
الآية ايضاً يدل على الاعتماد بملاحظة العلة مع ان في الاستدلال بالآية في حجية خبر الواحد اشكالات عظيمة من
جملتها انه لا يدل على جواز العمل بخبر الواحد منفرداً وان كان الراوي عدلاً ايضاً وذلك لان النبأ اعم من الرواية
والشهادة وغيرهما من اقسام الخبر المقابل للانشاء وقد اعتبروا التعدد في الشهادة واكتفوا بالواحد في الرواية ومع
ذلك يستدلوا في المقامين لاشتراط العدالة بآية النبأ فان كان الآية دليلاً على اشتراط العدالة في الشهادة فلابد
ان يكون المراد من الآية ان الرجل الواحد العادل كلامه مطاع في الجملة ولكن لم يعلم انه منفرداً او بانضمامه

انضمامه مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على قبول قول الواحد منفرداً في غير الشهادة كما لا يكفي ارادة قبوله منفرداً بالنسبة
الى غير الشهادة ومنضماً الى الغير في الشهادة في استعمال واحد غير صحيح كما حققناه في محله اذ هو استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معاً
والقول بان الاصل والظاهر من الآية كفاية الواحد والشهادة تخرج بالدليل مع كون الآية ظاهرة فيما هو بالشهادة انسب من كونها اخبار
عن شيء محسوس مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر لثبوت الدليل في الشهادة على عدم كفاية التثبت للفاسق في الشهادة فلا يمكن الاستدلال
على عدم قبول شهادة الفاسق والمخالف فيلزم عليهم احد الامرين اما بطلان الاستدلال بكفاية الانفراد في الرواية او الاستدلال
باشتراط انتفاء الفسق والمخالف في الشهادة والثاني اظهر نظراً الى الامر بالتثبت فلابد في تصحيح الاستدلال بالآية على حجية الخبر منفرداً
ابطال استدلالهم بها في الشهادة ولا غائلة في التزامه لثبوت دليل آخر في الشهادة ولكن يبقى ما ذكرناه من الايراد الجاري الآية تدل على
حجية الخبر من حيث انه موجب للاعتماد الى حصول الظن لا من حيث انه خبر كما يقتضيه التعليل فهذه الآية ايضاً لنا لا علينا فظهر الكتاب الذي هو
مدارهم في حجية الخبر ايضاً بعد فرض تسليم كونه اجماعياً يثبت مدعانا ومما يؤيد ذلك ان العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد قد يحتاج
الى الاثبات واختلفوا في ثبوتها بتزكية العدل الواحد وعدمه فقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد مطلقاً وقيل بالاحتياج الى الاثنين مطلقاً وقيل
بثبوتها في الراوي بالواحد دون الشاهد فان قيل ان التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل للزوم تعدده في الشهادة وان قيل بانها خبر فما وجه
اعتبار التعدد فيها في اثبات الشاهد فالتحقيق كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول الظن بالرواية بمجرد تعديل عدل واحد لراويها لا لانه خبر واحد
ويكفي فيه الواحد ولا لاجل انه شهادة ولا يشترط فيها التعدد ههنا بالخصوص الا ان ذلك لاجل حصول الظن الاجتهادي لا لاجل كونه خبراً
فان المتبادر من الخبر والنبأ في الآية هو ما يخبر عن الواقع بعنوان الجزم والتزكية غالباً مبتنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل التقويم وحجية
التقويم انما هو للاجماع او لآية النفر او لغيرهما من الاخبار لا لانه خبر واحد وهذه الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى فهو من باب العمل بقول الطبيب
واهل الخبرة غاية الامر انهم لا يكونون نبأ تبعاً وبالعرض من جهة الاخبار عن موافقة ما يقوله لنفس الامر بظنه وحسب معتقده
لا يضر في حجيتهما من حيث انها نبأ فان المناط في الحجية ههنا ايضاً هو الظن وهذا اخبار عما يوجبه وحجية قول الطبيب واهل الخبرة لاجل كونهما
موجباً للظن وتردد الفقهاء واختلافهم في الاكتفاء بالواحد والاثنين فيهما متفرعاً على كونها خبراً او شهادة لا وجه له فانها ليس بداخل
في احدهما فان هو افكيف العدل الواحد بل من حيث يحصل به الوثوق وان كان كافراً واما انه ليس بشهادة فلانها غالباً على العلم والقطع
التعدد فيها فالقول بانه شهادة ولم يعتبر فيها العدد هنا يحتاج الى دليل كما ان من فصل واكتفى هنا بالواحد دون الشاهد تمسك
بالاجماع والى احد ان من يقول بان التزكية شهادة فلابد ان يكون اكتفاؤه بالاثنين هو الواحد لاجل كفاية الظن لا لانه شهادة

التعدد في الشاهد

التعدد في تزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم او ما يقوم مقامه ومن يقول بانها رواية لا بد ان يقول بتخصيص حجية خبر
الواحد ويشترط تعدد المخبر فيما لو كان الاخبار في تزكية الشاهد فيعتبر الروايتين لا الشاهدين وهذا ممنوع ورد المنع عليه بكونها
نبأ وخبرا غير ما ذكر بمجاورتهم فانا لم نسمع من احد اشتراط روايتين في شيء وانما سمعنا اعتبار الشاهدين فالمحصل من جميع ما ذكر
ان الاعتبار في التزكية انما هو بالظن الاجتهادي وهذا الظن لم يحصل من الكتاب ولا من السنة اذ قد عرفت اخراجه من الشاهد لقلة
في الاغلب نعم يمكن استنباط حكمه من العلة المستفادة من آية النبأ وقد بينا انه يثبت مقصودنا فهو لنا لا علينا ثم استمع لما يتلى عليك
مما وعدناك سابقا من ذكر بعض كلمات الفقهاء الدالة على كون مطلق ظن المجتهد حجة فمنها ما تداول بينهم من ترجيح الظاهر على الاصل او ترجيح
احد الاصلين بسبب اعتضاده بالظاهر والعمل على الظاهر حيث صرحوا في كلماتهم في الحجة اجماعا ولنذكر بعض كلماتهم في هذا الباب عليك
بملاحظة الباقي قال الشهيد في تمهيد القواعد في خاتمة باب التعارض اذا تعارض الاصل والظاهر فان كان الظاهر حجة يجب قبولها
شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة
الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت
الى الاصل وتارة يخرج في المسألة خلاف فهنا اقسام الاول ما ترك العمل بالاصل للحجة الشرعية وهو قول من يجب العمل
بقوله وله صور كثيرة منها شهادة العدلين بشغل الذمة المدعى عليه وساق الكلام في الفروع الى ان قال القسم الثاني ما عمل
فيه بالاصل ولم يلتفت الى القرائن الظاهرة وله صور كثيرة منها اذا تيقن الطهارة او النجاسة في ماء او ثوب او ارض او بدن
وشك في زوالها فانه يبني على الاصل وان دل الظاهر على خلافه الى ان قال القسم الثالث ما عمل فيه على الظاهر ولم يلتفت الى
الاصل وله صور منها اذا شك بعد الفراغ من الطهارة او الصلوة او غيرهما من العبادات في فعل من افعالها بحيث يترتب
عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان به وعدم برائة الذمة من التكليف لكن الظاهر من افعال
المكلفين بالصلوة لعبادة ان يقع على الوجه المأمور به فيرجح هذا الظاهر على الاصل والمخرج وساق الكلام في ذكر فروع كثيرة
لذلك ثم قال القسم الرابع ما اختلف في ترجيح الظاهر فيه على الاصل او بالعكس وهو امور منها غسالة الحمام الى آخر ما ذكر
اقول لا ريب ان الاصل من الادلة الشرعية ومعارضة الظاهر معه لا يمكن الا مع كونه دليلا ايضا ثم ان الظهور اذا كان
من دليل آخر معلوم حجيته مع قطع النظر عن الظهور كالرواية والشاهد وغيرهما فتقديمه على الاصل انما هو من جهة الدليل
الخارج من اجماع وغيره والا فالظهور ان كان مما يمكن اثبات الحكم به فما وجه تقديم غيره عليه مطلقا وان كان لا يمكن

لا يمكن اثبات الحكم به فما معنى تقديمه على الاصل في بعض المواضع فان قلت تقديمه على الاصل في كل ما تقدم عليه انما هو بالدليل
لا من حيث هو ظهور قلت فح فاي فائدة في عقد هذا الباب فالكلام في الترجيح يدور مدار الدليل القائم على حقيقة ما هو الظاهر
المطابق له فيرجح على الاصل او الدليلين المتنافيين المتوافقين احدهما للاصل والآخر للظاهر فيرجح الاقوى منهما بسبب المعاضدات
والمرجحات على الآخر وانت كما ترى الكتب الفقهية والاصولية مشحونة بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الاصل ونفس الظاهر
ويتكلمون عليها ويختلفون فيها فبعضهم يرجح الظاهر وبعضهم يرجح الاصل بل الظاهر من كلام العلماء ان الترجيح وذلك من اي الحكم
بل في بعض المواضع الحكم على الظاهر وفي بعضها على الاصل بحيث يظهر من كلامهم ان الظاهر ايضا اصل من الاصول وذلك كما في نفي
الضرر ونفي الحرج فقد تريهم يعقدون لنفي الضرر والحرج بابا في الاصول ثم يذكرون من فروعهما القصر في السفر والتيمم عند
الضرورة والخيار عند الغبن وغير ذلك والا ففي حكم الشرع بوجوب القصر او التيمم لا حاجة الى الاعتماد على الضرر والحرج ولذا
يستدل الفقهاء بنفي الضرر والحرج مستقلا في غاية الكثرة من دون نظر الى ورود نص بالخصوص فيما يوافقه وكذلك الكلام في
اليقين وغير ذلك وكلامهم في هذا الباب ايضا نظير الباب بين المتقدمين فلاحظهم يذكرون بعد عقد الباب في ذكر الفروع
والامثلة التي تنشأ من الشك تقديم الاصل كما في الطهارات والنجاسات كقولهم ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وحتى
تستيقن حتى الكفو فيه بالاحتمال البعيد بل قد يجوزون الحيلة في اخفاء الامر كما روي انه ع رش على ثوبه الماء بعد الخروج
عن الخلاء ودفع لزوم الاجتناب عن البول لو فرض رؤيته فيه بعد الخروج معللا فعله بان يقول هذا من ذاك
وكذا في تقديم الظاهر مثل ما لو حصل الشك في شيء من اجزاء الصلوة بعد الدخول في جزء آخر فان الظاهر ان المكلف لا يخرج من فعل
الا بعد الاتيان به وهذه المسألة ايضا قد ثبت باجماعهم واخبارهم وكذلك العمل بمقتضى الظن في الصلوة وبالجملة الذي يظهر من
كلام العلماء ان ههنا قواعد مقتبسة من الادلة الشرعية المعروفة مثل نفي الضرر ونفي الحرج ولزوم النية وقاعدة اليقين
يعني لزوم العمل على ما اقتضى ما حصل اليقين به حتى يثبت الرافع ومن جملتها استصحاب برائة الذمة وغيرها من اقسام الاستصحاب
ومثل ما حصل الظن به وكان ظاهرا بسبب العادة والغلبة او غلبة الظن من جهة القرائن ونحو ذلك ولكن ذلك كما استفيد
جواز الاعتماد عليها من الشرع اما من جهة التنبيه او من جهة التنصيص والنسبة بين المذكورات عموم من وجه فكما انه قد يحصل
بين نفس الادلة من الآيات والاخبار عموم من وجه فكذلك في المذكورات فقد يقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل
بالظاهر تعارض من وجه وهذا هو الذي ذكره الاصوليون ونقلوا اختلاف الفقهاء في مورد ترجيح بعضها على بعض فما وقع

الاجماع على احد الطرفين فلا شك فيه وما اختلف فيه فاما يعتضد احد الطرفين برواية او ظاهر آية ونحوهما فيرجح على الآخر ما لم
يثبت شيء من ذلك فاما يحصل للمجتهد ظن في الترجيح من جهة الاعتضاد بظاهر اخر او اصل اخر فيعمل عليه واما لا يحصل فيتوقف فيه
ويعمل على مقتضاه من التخيير او الاحتياط فظهر من جميع ما ذكرنا ان الظاهر والظن الحاصل من العادة والغلبة والقرائن ايضا مما
عليه الشرع وهذا باب مطرد في الفقه لا ينكره الا من لا بصيرة له بطرائق الفهم فان قلت كلماتهم هذه في بيان تحقيق معنى المدعي
الدعوى فمن يقدم الظاهر فانما يريد ان الظاهر يقتضي كون من يخالفه مدعيا فهذا التحقيق حقيقة لفظ المدعي الوارد في الاخبار
ان الظاهر مقدم على الاصل يريدون به ان من يدعي الظاهر هو المنكر ويقدم قوله مع فقد البينة وذلك كما يقدمون قول
في تمام الكيل والوزن على قول المشتري بنقصه مع حضور المشتري حين الكيل لان الظاهر ان المشتري لا يسامح في ذلك فالقول
قول البائع وهكذا قلت ليس كذلك بل كلامهم اعم من ذلك كما ترى خلافهم في غسالة الحمام وطين الطريق وغيرهما وكذا
في الترجيح بين الزوجين المتداعيين في مقدار المهر حيث تدعي الزوجة مهر المثل والزوج اقل منه فالكلام منه يرجع الى
احدهما مع قطع النظر عن كون احدهما مدعيا والآخر منكرا وكذا في متاع البيت لو تداعيا مع ثبوت يدهما معا عليه او
دار تنازعا ونظير ذلك في غاية الوضوح فيما لم يكن هناك تداع اصلا بمثل لو كان الدار ثمان صغيرين دار ادعى الحاكم الحاق
مع انا نقول في تحقيق معنى المدعي والمنكر ايضا مبني على ذلك يعني العمل على الظن فانهم عرفوا المدعي بتعريفين احدهما من لو
لو ترك والثاني انه من يدعي امرا خفيا بخلاف الآخر فيكون الراجح هو قول الآخر والرجحان اما من جهة مطابقته لأصل
فاذا تواردا فلا اشكال وان كان موافقا لأحدهما دون الآخر فيبنى على تقديم الاصل او الظاهر فالكلام في تقديم احدهما على
اصل من الاصول ومن فروعه معرفة المدعي والمنكر فتقديم المنكر لأجل ان قوله موافق للظاهر مثلا لا لان الظاهر مقدم لان القول
به هو المنكر والقول قوله مع عدم البينة ولعل ما يظهر من بعض اصحابنا ان الاقوال في تعريف المدعي ثلثة احدها من يترك
لو ترك والثاني من يدعي خلاف الظاهر والثالث من يدعي خلاف الاصل مسامحة باعتبار ملاحظة المعنى والا فالاقوال
حقيقة اثنان كما يظهر من ساير الفقهاء وصرح بانحصاره في القولين فخر المحققين في الايضاح فان قلت غاية ما افاده هذا
الباب تجويز العمل بالظن والظاهر في الموضوع في نفي الحكم الشرعي ومحل البحث حرمة العمل بالظن في نفي الحكم الشرعي
ويتبع موارد تقديم الظاهر فان المراد في العمل بالظاهر في الغسالة او في طين الطريق وغيرهما ان ظن حصول ملاقاة النجاسة يوجب
الحكم بالنجاسة فان ملاقاة النجس من الاسباب الشرعية الموجبة للحكم بنجاسة الملاقي وكذا الظن بكون الجلد المطروح مذكى اذا

كان مقرونا بقرينة مفيدة للظن لكونه جلدا للكتاب الذي لا يتداوله الكفار غالبا مع ان الاصل عدم التذكية وكذا الظن بكون الشهر
الذي بقي على رمضان تاما بسبب غلبة كون الشهر تاما وشهر آخر ناقصا وهكذا الى آخر السنة وكون الرمضان ناقصا لذلك
يوجب الظن بكون اليوم الآخر من رمضان عيدا فبسبب الظن بكونه عيدا لا يجوز الافطار على قول من يعمل على هذا الظن وهكذا العمل على الظن بالصحة
فيما لو شك في جزء من الصلوة بعد خروجه الى جزء آخر فان كون المكلف غالبا بحيث لا يخرج عن فعل الا بعد ادائه يوجب الظن
بوقوع الفعل فيترتب عليه حكمه من الاجزاء وعدم لزوم العود وهكذا فيمن يدعي صحة المعاملة اذا اختلف فيها مثلا اذا تنازعا
في كون العقد حين الجنون او الافاقة او الصغر او الكبر او الرشد وعدمه وهكذا فالظن بكونه كبيرا او رشيدا او عاقلا يترتب
عليه الحكم بمقتضاه من الصحة وكذا النزاع فيما لو ادعت الزوجة المهر وانكر الزوج من الاصل فان الظاهر ان المراة لا تتخلى عن مهر
بل عن مهر المثل فيحصل الظن بثبوت المهر او مهر المثل يوجب الحكم بلزومه عليه وهكذا في كل ما يرد عليك من مواضع معارضة
الاصل والظاهر فكلها من باب اثبات الموضوع بالظن ليترتب عليه الحكم ولا نزاع في جواز العمل بالظن في الموضوع وانما المراد
انه لا يجوز اثبات الحكم من راس بالظن فلا يجوز ان يقال ان الشيء الفلاني واجب او مستحب او حرام كما لا ان الشيء الفلاني ثابت
حكمه في الواقع فقد ظن وقوعه فيترتب عليه حكمه قلت ان السبب ايضا من الاحكام الشرعية الوضعية مع انه لا دليل على جواز
العمل بالظن في وجود الموضوعات في اثبات الحكم والذي قرع سمعك في ذلك انما هو في معرفة الموضوع ومفهومه من حيث رجوعه
فيه الى اللغة والعرف ويتمسك فيه بالاصول اللفظية الظنية مثل اصل الحقيقة واصالة عدم النقل ونحو ذلك كالبيع والاقباض والتصرف
والعيب ونحو ذلك وكذا الكلام في مثل مقدار القيمة والارش ونحو ذلك مع اشكال في بعضها انه هل هو من باب الاضطرار وكونه
من جملة ظنون المجتهد او انه من باب الخبر والرواية او الشهادة ومن هذا الباب تزكية العدل ايضا واما الكلام في ثبوت الموضوع
في الخارج حتى يترتب عليه الحكم فلم يثبت على جواز العمل بالظن فيه دليل بالخصوص من اجماع او خبر قطعي فان كان من جهة انسداد
باب العلم وكون ذلك من جملة ظن المجتهد فهو انما ينفعنا ولا ينفعك فان ذلك ليس لخصوصية كونه في الموضوع بل هو عام في
ان في موارد تقديم الظاهر على الاصل اتفاقيا اما في الحكم الشرعي بمجرد ظن حصول سببه ونحن نطالبكم بدليل هذا الحكم وجواز العمل
بالظن اذا تقرر هذا فنقول اما تسلم ان العمل على الظاهر مما استفيد من الشرع فهو قاطع الكلام من راس لان الظاهر معناه
الظن كائنا ما كان خصوصا مع ملاحظة تصريحهم بالاكتفاء بغلبة الظن والقرائن وان لم تسلم فنقول ان الفقهاء
اسسوا هذا الاساس بعد غيبة الامام وانقطاعهم عن تحصيل العلم فهذا ايضا يكفينا لظاهر اجماعهم على ذلك في الجملة انما

اختلافهم في بعض الموارد دون بعض وان لم تم ذلك وقلت ان ذلك انما هو في كلام اكثرهم او بعضهم لا جميعهم حتى يكون اجماعا
فنقول ان ذلك ايضا يكفينا لان بذلك يدفع دعوى اجماعهم على ان حجية ظواهر الكتاب ونحوه من باب الاجماع على الحجية
لا من حيث انه ظن فان ذلك انما يتم اذا كان لهم المفتين بذلك مخرج لا يكون مخرج اعتمد عليها من حيث انه ظن المجتهد وفي ذلك
باثباته مع ملاحظة ما ذكروا اذا بلغ الكلام الى هنا فان املك نوع من الفرار بادعا فرق بين الموضوع ونفس الحكم على النوع الى
تنبهاتك عليه فنقول وان فتحنا بهذا التقرير لك بابا ولكن اغلق ذلك عليك اغلاق آخر فان كلامهم ينادر باعلى صوته في
الباب ايضا بحاج الاعتماد على ظن المجتهد من حيث هو في باب الترجيح بين معارضات الاصل والظاهر فقد اختلفوا غاية الاختلاف
ورجح بعضهم الظاهر في بعض المواضع والآخر الاصل وعكسوا في مواضع اخر فانقطع المناص الا عن الرجوع الى ظن المجتهد برهانك
شئ اخر وهو ان من جملة الظواهر غلبة الصحة في افعال المسلمين ولا ريب انه يختلف باختلاف الاوقات والازمان فقد لا يحصل
الظن ابدا في فعل جماعة منهم او في زمان دون زمان فيحتاج تعيين احد الظاهر والتخيير في نفسها الى اجتهاد آخر فضلا عن ملاحظة
معارضاتها وتشيد ما ذكرنا من كلام امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة اذا استولى الصلاح على الزمان واهله ثم اساء رجل الظن
برجل لم يظهر منه خزية فقد ظلم واذا استولى الفساد على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل فقد غرر ثم اعلم ان قاعدة اليقين
المستفادة من الاخبار لا بد ان يكون معناها لا يجوز نقض اليقين بنفس الامر او الظن اليقيني العمل الا باليقين لكن والمفروض
ظهور حصول سبب الحكم من جهة الغلبة او القرائن ظن يقيني العمل والا لما جاز تقديمه على الاصل مطلقا فيصير مفاد القاعدة جواز نقض
اليقين السابق بالظن حصل بحقق سبب الحكم المخالف للحكم الاول فيحتاج فيما يعتمد على الاصل وترك الظاهر الى دليل خارج فتقديم
على الظاهر هو مخالف للقاعدة وحصص انها فيصير المخرج يجوز نقض اليقين السابق باي من المعتبرين باللاحق باي قسم المعتبرين
في مثل اليقين بالطهارة مثلا في ثوب المصلي او بدنه فانه لا يجوز نقضه باليقين اللاحق مطلقا بل انما يجوز نقضه باليقين المنفي
مثل رؤية وقوع البول عليه او مع بعض الظنون القطعية العمل كشهادة العدلين لو قلنا بقبولها لا مطلق غلبة الظن كعلم الجبر
النجاسة او نقول ان المراد باليقين في الموضعين او في خصوص اليقين الثاني هو النفس الامر والعمل بالظن يحتاج الى دليل لا يجوز
الا باليقين بنفس الامر الا في بعض الموارد الذي ثبت العمل عليه بدليل خارج وعلى هذا فتقديم الظاهر على الاصل مخالف للقاعدة فالا
القول بتقديم الاصل مطلقا او الظاهر مطلقا فما وجه الفرق والتفصيل الا من اجل متابعة الادلة الى رجيه وهو خروج عن ملاحظة
والتحقيق لذي تنبهات الشرع في الاخبار يفيد اعتبار غلبة الظن لا خصوص الظن الحاصل من الغلبة فلاحظ اخبار غ له احكام واخبار

مسئلة تداعي الزوجين وساير سير الشرع من تغسيل الميت المجهول في بلاد الاسلام واستحباب السلام ووجوب الترد في بلاد المسلمين مع الجهالة
وامثال ذلك فيتتبع كلماتهم في موارد اعتبار الظن ولاحظهم لا يقتصرون بالظن الحاصل من الغلبة واذا كفيتك ما ذكرنا يمكنك ان تعرف
الجواب عن حجية الشهرة وامثالها مثل الظن بتحقق الاجماع مما يثبت بها نفس الحكم الشرعي او راجا فيما حصل الظن بسبب الحكم الشرعي كان اعتمادا
على الشهرة مثلا لان ملاحظة كثرة فتاوي العلماء الصالحين يورث الظن بوجود سبب لهذا الحكم الذي افتوا به من خبر او اجماع كالظن بالسبب
يوجب الظن بالمسبب فاذا جاز الاكتفاء بالظن بالسبب في اجراء المسبب عليه فنقول به في مثل الشهرة ايضا فليتدبر ومنها ما ذكره الشهيد في ذكرى
في مواقيت القضاء في مسئلة الجهل بترتيب الفوائت قال ولو ظن سبق بعض فالاقرب العمل بظنه لانه راجح فلا يعمل بالمرجوح فان هذا
التعليل يفيد جواز العمل بالظن مطلقا كما لا يخفى ثم قال في الباب المذكور في مسئلة ما لو فاته ما لم يحصه قضى حتى يغلب على الظن بالوفاء
ان فقد وللفاضل وجه بالبناء على الاقل لانه المتيقن ولان الظاهر ان المسلم لا يترك الصلوة ومنها ما ذكره العلامة في
في حجية الاستصحاب انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان وهذا ايضا يفيد العموم ومثلها في
كثيرة ومنها ما ذكره الشهيد في ذكرى في مسئلة حجية الشهرة فانه تمسك في ذلك بقوة الظن وهذا ايضا يفيد العموم ومنها ما ذكره
في الف في وجوب استقبال القبلة في دفن الميت حيث تمسك فيه بالشهرة وقد استدل في استحباب رفع اليدين بالتكبيرات في صلوة
الاموات ايضا بالشهرة ولكنه يمكن ان يدفع بانه من اجل المسامحة في السنن ومنها ترددهم وتوقفاتهم في كثير من المسائل
من جهة الاصل واطلاق كلام الاصحاب في كثير بخلافه ومنها ما ذكره العلامة في المنتهى في مسئلة الى ق غير صوم رمضان من القضاء
الواجب به في بطلانه بتعمد الجنابة حتى الصباح فانه قال عدتهم في التوقف هو تعارض ادلة الطرفين في خصوص المسئلة ولو
كان مذهبهم التخيير بالنظر الى العموم منعوا ذلك كما صرح به فخر المحققين في رسالته الموسومة بجامع الفوايد في شرح ديباجة
القواعد ومنها قولهم بتقديم الاعدل والاورع في التقليد معللين بكونه ارجح واكد واقرب وان كان لنا كلام على الحق
القول بالارجحية سيجئ في محله ان شاء الله ومن ذلك يظهر ان لهم فيه على الظن كما ان المجتهد ايضا بناؤه على الظن في متابعة الامارات
واخبار الاقرب ومن ذلك يظهر ان بطلان القول ببطلان تقليد الميت مطلقا مستدلا بان الاصل حرمة العمل بالظن
خرج الظن الحاصل لمن متابعة الحي وبقي الباقي فانه لا معنى لذلك الا العمل على قول الحي تعبدا لا لانه مظنون ولا فكثيرا
ما لا يحصل الظن بقول الحي مع وجود قول الميت الاعلم الاورع ومع حصول قوة الظن في جانب الميت لا يكون العمل بقول
الحي الا من محض التعبد والقول بان قول الميت لا يفيد الظن خرافة من القول اذ لا مدخلية للموت والحيوة في حصول الظن

اذ كلاهما انما يعتمدان على ادلة متعددة المأخذ ولا مرية ان الجاهل الغافل معذور في العمل بما يجزم به او يظن به انه حكم الله من
اي طريق يكون كما ستعرفه انشاء الله تعالى ما دام غافلاً ليس تكليفه الا ما اذعن به وبعد تفطنه للاشكالات والمنازعات فهو مكلف
بما اداه اليه علمه او ظنه فينبغي الكلام في تحقيق العلماء للمسئلة لاجل تنبيه العوام وارشادهم من باب الاستكمال واقامة المعروف
حين مناظراتهم في المسئلة انما يلاحظون حال المسئلة في نفس الامر بمعنى انهم يباحثون ويناظرون في ان المعتمد في نفس الامر
اي شخص هو حتى يامروا المقلد المتفطن بما يعتمد فلا معنى لاستدلالهم بحرمة العمل بالظن الا الظن الحاصل بتقليد الحي لا بد
لهم ح ان يقولوا ان الاعتماد على قول احد في نفس الامر الا على قول المجتهد الحي فان المقلدين المتفطنين اعتمادا على هذا
دون غيره فح لا بد ان يثبتوا ان قول الميت ليس بمعتمد وقول الحي معتمد ولا مدخلية هنا لاصالة حرمة العمل بالظن ولا منع
في ذلك الا بالتمسك بامر تعبدي وليس لهم في ذلك شيء الا الشهرة ونقل دعوى الاجماع من بعضهم وسيتبين ضعفه في محله
وانما يلاحظون الظنون الحاصلة للمقلد المتفطن بالنسبة الى الاحياء والاموات او هما معاً ويقولون ان الاصل حرمة العمل بالظن
للمقلد الا الظن الحاصل من تقليد الحي فيبقى الظن الحاصل من تقليد الميت حراماً فلا يجوز له العمل به بتقريب تعليمهم اياه ان الاصل
حرمة العمل بالظن وتنبيهه عليه وانت خبير بان الظن من الظن مع دلالة حرمته هو الظن لنفس الامر والظنان لنفس الامر في
على طرفي النقيض مما لا يجتمعان ابداً فلا يمكن ان يقال ان حصل الظن لنفس الامر بقول الميت والظن لنفس الامر على خلافه
بقول الحي فاصالة حرمة العمل بالظن يقتضي عدم جواز العمل به طرح تقليد الحي بالاجماع ويبقى تقليد الميت تحت العموم وكذلك
لا يمكن هذا الكلام اذا حصل الظن لنفس الامر بقول الميت فقط اذ ليس ح ما حصل بقول الحي ظن وكذا الحال فلا بد
ان يقال المراد بالظن في ايات التحريم هو الامور التي تفيد الظن لو خليت وطبعها فالعمل عليها حرام الا ما اخرجه الدليل
كتقليد الحي او يقال المراد بالظن في الايات هو عدم العلم يعني يحرم العمل بغير علم الا فيما اخرجه الدليل كتقليد الحي
فح يصير وجوب متابعة الحي دون الميت من باب التعبد ويصير العمل بقول الحي من باب البينة فان حجيتها من باب وضع
الشرع لا من باب افادة الظن وان كان غالباً يفيد الظن فهو ايضاً من باب التعبد ولذلك يسمع في بعض المواضع شهادة رجل
وامرأتين ولا يسمع في موضع اخر وان افاد ظناً اقوى من شهادة رجلين وهكذا اذا صار من باب التعبد فكيف يتم ذلك
مع لزوم متابعة الاعلم والاورع في الاحياء لكونه ارجح واقوى مع ان ذلك تحصيل للظن لنفس الامر فلو فرض حصول الظن
لنفس الامر بقول الميت وعدل المقلد عنه الى الاحياء المختلفين مع الميت في القول المتفرقين في الاراء فكيف يبقى بعد

فالعلماء

بعد تحري الاوثق والارجح والاقرب من فتاوى الاحياء الى نفس الامر هذا اقرب الى نفس الامر مع ان المفروض كون فتوى الميت عنده
اقرب الى نفس الامر ولا معنى للاقربية الى نفس الامر بارادة الاقرب اليه بالنسبة الى ساير الاحياء اذ ذلك ليس معنى الظن لنفس الامر
فظهر ان العبارة لا بد ان يكون في اول الامر هو الراجح في نفس الامر وان كان هو قول الميت وهذا الكلام بالنظر الى ملاحظة العلماء المتبحرين
المختلفين في المقتضى غير قولهم بتقديم الاعلم والاورع وقولهم بوجوب تقليد الحي واما التحقيق فهو ان الافتاء والتقليد ليس من باب
البينة بل هو حكم عقلي فان مبناه وجوب معرفة احكام الله اما علماً او ظناً وهو مثل وجوب معرفة الله ومعرفة نبيه صلى الله عليه وآله ونحو ذلك
من المسائل العلمية العقلية فاذا حصل العلم الاجمالي للمقلد بان لله احكاماً وشرايع فهو اما بنفسه في صدد تحصيله او تنبه لامر غيره
بالمعروف وكيف كان فاما يحصل له الجزم بحكم الله ولو بتقليد امه او الظن باحد الامور الذي حكم الله فيها سواء كان غافلاً او ذا
فهم المرتبة من تلك المراتب او متفطناً وحصل له ظن بمرشد احد المذكورات ولا ريب ان الادلة الدالة على جواز
التقليد من النقل والعقل ايضاً انما يدل على لزوم تتبع نفس الامر اما علماً او ظناً فان اية النفر يدل على ان البعيد عن ساحة
الشرع ومن يقوم مقامها لا بد ان يحصل حكمهم النفس الامري بالاخذ عن الفرقة اما علماً واما ظناً وكذلك الاخبار الدالة على ذلك
وكذلك دليل العقل يقتضي وجوب تحصيل تلك الاحكام اما علماً بها او ظناً تفصيلياً او ظناً اجمالياً او بالاخذ من احد الامور التي
يوجب ذلك وظني ان الذي ادعى من قدماء اصحابنا يكون المفتي مثل البينة ما اشتهر منهم من عدم جواز تقليد الميت وهو
مع ما فيه على اطلاقه مما يتحرى في محله ان في كلامهم ما ينافيه ايضاً كما عرفت ومنه يظهر بطلان قول خصمائنا في المسئلة القائلين بحرمة عمل المجتهد
على الظن الا الظنون المعلوم الحجية اذ ليس معنى قولنا ان المسئلة الفقهية اذا كان الشهرة تدل على احد طرفيها وخبر الواحد على الطرف الاخر
يقدم مقتضى الخبر فيها لانه معلوم الحجية دون مقتضى الشهرة الا ان الشرع جعل الخبر كالبينة دون الشهرة لا انه يجوز العمل بهذا الظن دون
ذلك لعدم امكان اجتماع الظنين في موضع واحد فمقتضى ذلك لزوم العمل بخبر الواحد وان لم يفد الظن بالحكم بخصوص المسئلة في نفس
الامر وهو كما ترى مخالف لطريقة خصمائنا فضلاً عن موافقينا في القول ولا يمكنهم القلب علينا بان ذلك يرد عليكم بالنسبة الى القياس
لو حصل منه الظن في احد طرفي المسئلة وكان في الطرف الاخر خبر مثلاً لعدم حصول الظن النفس الامري ح بالخبر فيكون العمل به حينئذ
تعبدياً وذلك لانا لا نسلم حصول الظن بالقياس سيما فيما خالفه خبر وسنشير اليه سلمنا لكنا نقول لا نعمل ح بالقياس ولا بالخبر لحرمته
وعدم حصول الظن بهذا بل نعمل بالاصول والقواعد فنحكم بالتخيير ح وعملنا ح على ما هو مقتضى القياس لو اخترناه ليس من جهة مقتضاه
بل لانه احد طرفي التخيير واما على طريقتهم فيعملون بالخبر لانه حجة وان لم يفد الظن اصلاً مع ان ذلك كيف يجتمع مع التزامهم من

مراعات الترجيح بينها اذا اختلفت ولزوم تعيين ما هو اقرب الى نفس الأمر كما يستفاد من ملاحظة الأخبار العلاجية سيما مقبولة عمر بن
حنظلة ولا ريب لمتتبع ذلك ليس من باب التعبد بل سنذكر في الخاتمة باوضح بيان بطلان بناء رفع التعارض بين الأخبار على الأخبار
العلاجية وانه لا مناص في باب الترجيح عن الاعتماد على الظن والمراد بالبناء على الظن هو الظن بنفس الأمر في نفس الأمر الظني
الأمر بشرط ان يكون الظن حاصلاً من الخبر من حيث انه خبر وحصول الظن بنفس الأمر قد يحصل بالشهرة دون الخبر فيكون الخبر موهوماً
فلو عملنا عليه لما عملنا بالظن بنفس الامر في نفس الأمر فتأمل فاذا اردت التعميم والتفريع في اصل حرمة العمل بالظن فيصح
لنا ان نقول لا يجوز العمل بالظن الا في حال الاضطرار مثلاً لانه لا يجوز العمل بالظن في المسألة الفلانية بسبب الشهرة ويجوز فيها بسبب
الخبر وقد مر منا ما يدل على بطلان القول بان حجية خبر الواحد مثل حجية البينة وقد ذكرنا ان آية النبأ لا يدل الا على حجيته لاجل الأمن
جهة افادة الظن من حيث هو وذكرنا ايضاً ان اشتراط العدالة في الراوي ايضاً لاجل بيان تفاوت مراتب الظنون ويبادي
بذلك سائر الكلمات والأخبار الواردة في علاج التعارض سيما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكر في اخر الكتاب ان ما
كلها يدل على ان حجية ذلك من باب تعيين مراتب الظن ويظهر ايضاً المستفاد من الأخبار الدالة على حجية خبر الواحد سيما الأخبار العلاجية
ان الظن الحاصل بالروايات حجة لا انه حجة من حيث انه خبر ورواية فمن يدعي الخصوصية الاثبات كما في البينة ذا في
له باثباتها فان قلت ما ذكرته يرد على الترجيح المذكورة في تعارض البينات فانها ايضاً مبتنية على تعيين الأقرب الى نفس الأمر
فيلزم على هذا عدم كون البينة ايضاً تعبدية ولابد ان يكون تابعة للظن بنفس الأمر قلت قد ثبت كون البينة تعبدية بالدليل
ومحدودة عند الشارع بالحصر المقرر الثابت بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد المجتهد فان غاية ما ثبت حجيتهما لا انحصار الحجية فيهما
ولا استبعاد في ان يعتبر الشارع اثبات مطالب على شيء خاص تعبداً كما فعله في قاعدة اليقين ثم لا استبعاد بعد ذلك في صورة
تعارض شيء من هذه التعبديات في الحكم بالترجيح وتعيين ما هو الأقرب الى نفس الأمر منها كما في قاعدتين من قواعد اليقين اذا
تعارضا كما في الذبابة الواقعة على الثوب الطاهر من نجاسة رطبة عن قريب فاذا تعارضت اليقينان فلا مانع من ان يحكم الشارع
بالعمل بما هو راجح منهما حصولاً من حيث المدلول بالنسبة الى نفس الأمر ان لم يكن هناك ظن ثالث مانع عن تعيين الأقرب الى
الأمر في نفس الأمر فان فرض ذلك فيكون الترجيح المرجحات ايضاً تعبدياً كما يظهر من ملاحظة كلام العلماء في تعارض البينة
الداخل والخارج فان ترجيح احدهما على الآخر اما من جهة الأقرب الى نفس الأمر كافادة اليد الظن بذلك والاستصحاب وكونهما
منضماً الى الأخبار الواردة في تقديم الداخل او كافادة كون البينة التي سبب اعلامه التأكيد ونحوه منضماً الى الأخبار الوارد

نفس

الواردة فيه في تقديم الخارج وان كان هناك ظن ثالث مانع عن تعيين نفس الأمر باحدهما فنقتصر في المرجحات على التعبد ونعمل بما
ورد في الأخبار من تقديم ايهما تعبداً ثم لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الأخبار الواردة في حكمها ايضاً من العمل بالظن بنفس
الأمر بالنظر الى متابعة ايهما تعبداً ولا يمكن جريان ذلك في الأخبار المتعارضة في المسألة الفقهية اذ لا يمكن حمل الأخبار العلاجية
على التعبد كما نشير اليه في الخاتمة بخلاف ما دل على تقديم ذي اليد على غيره او العكس مع ان ظاهر كلام معظمهم في البينات مفروض فيما
انحصر الحق بين الاثنين وتعارض البينات وح فلا مانع من مراعات نفس الأمر وهؤلاء لا يقولون بهذا التفصيل ولا يمكنهم القول
به فيما لو كان هناك ظن ثالث خارج عن الخبرين شرعاً لم يعتبر لعدم دلالة الأخبار العلاجية عليه كما سنبينه في الخاتمة وليس
آخر يدل عليه وكذلك الكلام في التقليد والفتاوى فان قلت ان ما دل على حرمة العمل بالقياس مثلاً يدل على كون العمل بغيره مثل
خبر الواحد تعبدياً كالعمل بالبينة فهذا ايضاً كالحصر والتحديد في البينة قلت لا دلالة في ذلك على ذلك اذ هو انما يتم لو سلمنا كون العمل
بالقياس منهياً لكونه مفيداً لهذا الظن الخاص وكون العمل بالخبر جائزاً لكونه مفيداً لهذا الظن الخاص وكلاهما ممنوعان اما
الأول فلانا لا نسلم كون القياس مفيداً للظن سيما بعدما ورد في الأخبار المتواترة المنع عنه خصوصاً بعد ملاحظة ما ذكروه في
بيان عدم الجواز من جهة ان دين الله لا يصاب بالقياس لان الحكم الكامنة في الأشياء لا يعلمها الا الله العليم الحكيم وقد روي
في الكافي في القوي عن عثمان بن عيسى قال سألت ابا الحسن موسى عن القياس فقال ما لكم والقياس ان الله تعالى لا يسأل كيف
احل وكيف احرم ومع ملاحظة جمع الشارع بين المختلفات في الحكم وتفريقه بين المؤتلفات فكيف يحصل بمجرد المناسبة والمماثلة ظن
للقياس الا ترى انهم ذكروا في اخبار كثيرة ان اول من قاس ابليس وذكروا في وجه الترديد انه لم يعرف الفرق بين النار
والطين وبين آدم ع ونفسه فقاس آدم بالطين ففي رواية الحسين بن مياح عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال ان ابليس قاس
نفسه بآدم فقال خلقتني من نار وخلقته من طين فلو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم بالنار كان ذلك اكثر نوراً
وضياء من النار وفي معناه رواية عيسى بن عبد الله القرشي وقد ذكروا ع في الأخبار مواضع شتى في رد ابي حنيفة
تدل على عدم صحة القياس في الأصل مثل ان المني يوجب الغسل دون البول والزنا لا يثبت الا باربع مع ان القتل اكبر وان المني
يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع انه اكبر وان صوم الحائض تقضى دون صلوتها مع انها اكبر وجعل للرجل في الميراث
سهمان وللمرأة سهم مع انها اضعف وان يد السارق تقطع بعشرة دراهم ويودي بخمسمائة الف دراهم وغير ذلك في العلل
وغيرها ويظهر بطلانه عن ملاحظة منزوجات البشر ايضاً فانا نحصل ان ما لا يستقل العقل بادراك الحكمة والمصلحة فيه كالطلاق

المذكوره

به لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمة فيه شيئاً يدركه الأوهام البادية فاما ما لا يحصل الظن في القياس اصلا وهو ظن باد لا يعتنى
به لما يظهر بطلانه وفساد مبناه من ملاحظة هذه الأحكام وبالجملة الحكم بعدم كونه مفيداً للظن ليس ببعيد بل هو المتعين بعد
التأمل وملاحظة ما ذكر وان كان يفيد الظن في بادي النظر وحين الغفلة فظهر من جميع ذلك ان المنع عن القياس لعله من جهة
عدم افادته الظن بان الشرع حكم بكذا لا لانه ظن خاص لا يجوز العمل به مع انه يمكن ان يقال ان المراد بمنعهم عن القياس هو المنع
عن التشريع والبدعة والاستقلال بالحكم بمحض ما يفهم الأوهام الضعيفة والاحلام السخيفة فان القايسين كانوا يكتفون بمجرد
ملاحظة العلة من قبل انفسهم ولذلك نعمل نحن على ما يستفاد العلة فيه من النص بالصريح او بالتبعية وتوضيح هذا المطلب ان
الكل مصلحة موجبة لشيء في نفس الأمر حكماً في نفس الأمر يترتب عليه فان كان شيء في نفس الأمر سماً فحكمه في نفس الأمر لزوم
الاجتناب عنه لو اطلع عليه وكذلك اذا كان شيء في نفس الأمر ترياقاً فحكمه في نفس الأمر لزوم ارتكابه لو اطلع عليه
يستحق بهذا الحكم فهؤلاء القايسون اذا راوا ان الله تعالى حكم بحكم في شيء خاص فيتحيرون في تحصيل العلة والحكمة لذلك على
الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيحكمون من عند انفسهم بالحكم المذكور في شيء المماثل له لاقتضاء العلة ذلك لا لان الشرع حكم في
ذلك ايضاً كذا لاجل هذه العلة وقولهم تبع له بخلاف الظن الحاصل من اخبار الآحاد وما في معناها فانه معتبر لاجل انه كاشف
عن قول الشرع وحكمه فروى الكليني عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى ع انا قد تفقهنا فربما ورد علينا الشيء لم ياتنا فيه
عنك ولا عن آبائك شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جاءنا عنكم فناخذ به فقال هيهات هيهات في ذلك
والله هلك من هلك يا ابن حكيم قال ثم قال لعن الله فلانا كان يقول قال علي وقلت انا الحديث ويؤيد ذلك ما رواه مؤلفه
عنه ع وعن الزمخشري في ربيع الأبرار قال يوسف بن اسباط رد ابو حنيفة على رسول الله ص اربعمائة حديث او اكثر قيل
مثل ماذا قال قال رسول الله ص للفرس سهمان وللراجل سهم قال ابو حنيفة ... اذا وجب البيع فلا خيار وكان ص يقرع بين
نسائه اذا اراد السفر واقرع اصحابه وقال ابو حنيفة القرعة قمار واما ثانياً فيبعد ان تجويزهم ع العمل بخبر الواحد ليس لا
انه ظن مخصوص بل لكونه مفيداً للظن بمرادهم ع فقد مر وجهه وفذلكة المقام ان الحكم الشرعي هو ما كتب الله على عباده
في نفس الأمر والكاشف عنه والدليل عليه هو كلامه وكلام رسوله وكلام امنائه ع والعقل القاطع والمراد بكلامه وكلام
رسوله وامنائه هو ما هو المراد منها في نفس الأمر فان تحقق العلم بالمذكورات للمكلف فقد ادرك الحكم وعلم به وان لم يتحقق
العلم فتكليفه الظن به لما مر بيانه ثم ان ههنا ظنوناً قابلة لتجويز العمل بها من الشرع وهي اقسام منها ما يثبت

اصل الحكم كخبر الواحد والاجماع المنقول والظن بالاجماع والشهرة ومنها ما يثبت تحقق سبب الحكم ووجود الموضوع الذي يتفرع الحكم عليه كالغلبة
والعادة والقراين التي يعتبر ونهاية باب ترجيح الظاهر على الأصل واحد الاصلين المعتضد به على الآخر والبينة والاقرار واليد
فالترخيص بالعمل من الشرع في الفرقة الاولى انما هو ترخيص للعمل بالظن بحكم الله وفي الفرقة الثانية ترخيص للعمل بترتب الحكم الثابت
المعلوم للموضوع المعلوم وتفريع المسبب المعلوم للسبب المعلوم بمجرد الظن الحاصل بتحقق ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب والكلام في الفرقة
الثانية لا ينحصر في ان انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية في امثال زماننا بل هو حكم وضعي وضعه الشرع مطلقاً وفي جميع الأحوال بل
ثابت في بعضها ولو امكن حصول العلم كما يحمل فعل المسلم على الصحة وان امكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الأمر والحاصل ان هناك امراً
تبع لأجل وضع الشرع مع قطع النظر عن اصابة نفس الأمر وعدمه سواء كان مظنون الاصابة او عدمه او المظنون العدم فمنها العمل على الظن
من الغلبة والعادة والقراين التي قد حصل الاختلاف في تعيين موارد العمل بها وان كان العمل بها في الجملة اجماعاً ومنها العمل على قاعدة
التي هي اعم من الاستصحاب اذ الاستصحاب ماخوذ فيه الظن بخلاف قاعدة اليقين فانها يعمل عليها وان لم يحصل الظن بمفادها بل ولو
بعدمه ومنها الترجيح بالقرعة فانها ايضاً حكم وضعي يترتب عليه الحكم بتحقق الموضوع والسبب ليترتب عليهما الحكم والمسبب وان لم يحصل الظن
بنفس الأمر فمحل النزاع بيننا وبين خصمائنا ان كان في مثل الفرقة الثانية فقد عرفت انهم لا يتمكنون من النزاع فيه اذ العمل عليها
في الجملة اجماعي لا بمعنى ان الاجماع وقع في العمل ببعضها حتى يقال ان ذلك انما هو للاجماع بل بمعنى انه اجماعي ان العمل عليه جائز في الجملة
وتعيين موضعه انما هو تابع لراي المجتهد بحسب ترجيحه وتقديمه ولا اختصاص له بما نحن فيه وان كان في الفرقة الاولى فنقول ان
دليلهم على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهرة واخواتها فان كان الدليل هو الاجماع والاخبار الدالة على الجواز فنقول انهما مع
تسليمهما انما يدلان على جواز العمل به لا انه لا يجوز العمل بغيره وبقي جواز العمل بالغير انما يتم لو سلم اصالة تحريم العمل بالظن وقد
عرفت حاله وجواز العمل بها مطلقاً وليس مقيداً بانه لاجل انه الظن الحاصل منها وان قيد ذلك فلا يتصور له معنى الا ان مدلول الاخبار
قائم مقام الحكم الشرعي وان لم يفد الظن ايضاً جعلا له من باب الوضع او ان غير الاخبار مثل الشهرة والظن بالاجماع مما لا يحصل الظن بها
والثاني مما يكذبه الوجدان بل العيان والاول محال لتصديقه الاخبار وكلام الاخيار والنظر والاعتبار بل المستفاد من الاخبار
والفتاوى والاعتبار هو ان العمل بها لاجل انها مخبرة عن الامام وكاشفة عن مراد الملك العلام اخباراً ظنياً وكشفاً راجحاً
ولا ريب انه قد يحصل من اشتهار العمل بين الاصحاب بالخبر ظن بانه مراد الامام ومذهبه لا يحصل من خبر معارض لها وان
كان نادراً من الاصحاب والاعتبار شاهد على ان حصول الظن بنفس الأمر لا يتفاوت بتفاوت الأسباب الا اذا كان السبب مما

لا يحصل به الظن كالقياس على ما بيّنا بل الظن بالاجماع اقوى في افادة الظن بمذهب الامام عن خبر الواحد وبالجملة مرجح الظن بالاجماع
والشهرة الى الظن بقول الامام كالخبر وعلى من يفرق ابداء الفارق فلا بد اما من القول بان خبر الواحد كاليقين الثابت
في قاعدة اليقين فكما يجب ان نتبع حكم اليقين الثابت وان لم يحصل الظن ببقائه بل ولو حصل الظن بعدمه فيجب العمل بخبر
الواحد وان لم يورث الظن بنفس الامر بل ولو كان خلافه مظنونا واما من القول بان اخبارها لا يفيدان الظن ولا القطع المجتهد
بنفس الامر لبين امرا اعتباريا آخر يحصل بسبب الخبر مع رجحان مقتضى الشهرة في نظره فلم يبق شيء من الظنون الا مثل الرمل
والنجوم ونحن نخبر بانها مما يجرّها الى الحكم الشرعي حتى يقال بان حصول الظن بها فلا حاجة الى الاخراج نعم قد يحصل الظن
بها في الاسباب والموضوعات كالقبلة ودخول الوقت في مثل الآلات التي يستفاد منها الساعة والقبلة ولا ننكر جواز
العمل بها مع عدم ظن اقوى منها ثم ان الاخباريين انكروا الاكتفاء بالظن وحرموا العمل عليه ونفوا الاجتهاد والافتاء
والتقليد ظنا منهم بان باب العلم غير منسد بدعوى ان اخبارنا قطعية فيحرم العمل بالظن ويجب متابعة الاخبار ويحرم التقليد
بل يجب على كل احد متابعة كلام المعصوم وهذا الكلام لا يفهمه غيرهم فان دعوى قطعية اخبارنا مع ان البديهة تنادي
بفسادها وسنشرحها مفصلا في شرائط الاجتهاد ولا تفيد طائلا مع ظنية دلالتها واختلالاتها واختلافاتها وتعارضها
وعدم المناص عن تلك الاختلالات الا بالظنون الاجتهادية لاختلاف الاخبار الواردة في العلاج ايضا بحيث لا يمكن
الجمع بينها بنوع يدل عليه دليل قطعي ويدل على جواز الافتاء والتقليد مضافا الى البراهين العقلية المتقدمة والآتية
الآيات والاخبار مثل آية النفر وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر وقوله صلى لابان بن تغلب افت او عليكم بالافتاء بفلان
وفلان وخذوا معالم دينكم عن فلان والطريقة المستقيمة المستمرة في الاعصار التي بقيت الى زمان الائمة من رجوع الناس
والعوام الى اقوال العلماء من دون ان ينقلوا لهم متن الحديث وكيف يمكن فهم الحديث للعجمي القح ومن اين ينفع ترجمة العالم
الا مع اعتماد العامي على فهمه واجتهاده في فهم معناه الى غير ذلك من المفاسد التي لا تعد ولا تخفى فيما ذكروه وقد مر نبذ من
كلماتهم في مسئلة البحث عن تخصيص العام وسيجيء بعض منها في شرائط الاجتهاد والحق ان الوقت شريف من ان يصرف في
ذكرها وذكر الجواب عنها ولذلك طوى كشح العلماء ذكر كلماتهم في كتب الاصول ولم يتعرضوا لذكرها وذكر ما فيها ولما
في الاعصار المتاخرة هذه الطريقة وتكلم بعض اصحابنا في بعضها لم نخرج هذا الكتاب من الاشارة الى بعض كلماتهم ود
والخبير البصير يكفيه ملاحظة ما ذكرنا في هذا الكتاب على ما نذكره ان شاء الله العصمة في كل باب لانه ولي الخير والصواب فائدة

فائدة اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان مقدمة وهي ان جواز الاجتهاد والتقليد
ووجوب الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين والمذهب لا من اصول الفقه ولا من فروعه فهو يجري مجرى
وجوب اطاعة الامام لانه لا مناص عن لزوم معرفة ان الحجة بعد غيبة الامام من هو ولا دخل لذلك في مسائل الفروع فان المراد
بالفروع هي الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة وتسمى الاحكام العملية ايضا ومقابلها الاصول وهي الاعتقادات التي لا تعلق
بالتكليف بلا واسطة وان كان لها تعلق بها في الجملة ولا في مسائل اصول الفقه ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد والترجيح من عوارض
الادلة ايضا كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايضا ليس من مسائل اصول الفقه ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد والترجيح
من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم بالاحكام الشرعية في غير حضرة الامام من مسائل اصول الدين والمذهب التي
تثبت بالعقل وبالنقل ايضا مثل المعاد ومثل وجوب الامام بعد النبي للرعية ونحوهما فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بمتابعة الامام
اما بالعقل او بالنقل فكذا لا بد من الاعتقاد بوجوب متابعة العالم بعد فقد الامام اما بالعقل او بالنقل وهذا حين عدم حضور الامام
سواء كان في حال حيوته وظهوره او في حال غيبته المنقطعة اما العقل فلان كل من يدخل في اهل ديننا مثلا يعلم بالضرورة من
نبينا ان له احكاما كثيرة في كل شيء على سبيل الاجمال وان التكليف باق لم ينقطع وانه لا بد من ان يعلم هذه الاحكام على سبيل التفصيل
يمكن الرجوع اليه لئلا يلزم التكليف بالمحال وليس ذلك الا في جملة العلماء واما النقل فلكل ما ورد من الامر بالسؤال عن اهل الذكر
وما ورد من الائمة بالرجوع الى اصحابهم عنهم في الاحكام مع بداهة شركتنا الحاضرين في التكليف بقي الكلام في تحديد العالم و
المراد منه ولا ريب ان العالم باحكامهم على سبيل القطع باجمعها داخل فيه وكذلك الظان العالم بها ظنا من الطرق الصحيحة
وهو المسمى بالمجتهد ايضا داخل فيه سواء كان في حضور الامام او غيبته المنقطعة ولا ريب ولا شك في جواز الاخذ منه اذا كان
عالما بكل الاحكام او ظانا لها على الوجه المذكور وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل وكذا اذا كان عالما بالبعض على
سبيل القطع في خصوص ما علمه واما جوازه عن الظان بها ببعضها من الطرق الصحيحة على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق وهو المسمى
وعن الظان ببعضها او كلها من غير جهة الطرق الصحيحة كعالم حر غير بالغ رتبة الاجتهاد وليس له من العلم حظ الا التقليد للمجتهد
او غير مجتهد ففيهما خلاف واشكال فهنا مقامان الاول انه هل يجوز الاخذ من غير المجتهد كالعامي البحت او من جوّز فيه درجة
منه ولكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ام لا والثاني في انه هل يصح الرجوع الى المتجزي ام لا وهل يجوز للمتجزي العمل بظنه ام لا فحجة
التحقيق فيهما ان من اوجب الرجوع الى المجتهد المصطلح ان اراد مطلقا حتى على العاقل والجاهل راسا فهو خروج عن مذهب

فانها باجتهادي جوازها لا له وليس كذلك

بالتجزي

الامامية وذهب الى القول بجواز تكليف ما لا يطاق ومن جوز الرجوع الى غيره ان اراد ذلك مع تفطنه لاحتمال بطلان ما ارتضيه
من الاخذ عن غير المجتهد و احتمال وجوب الاخذ عن الاخذ المجتهد فهو خروج عن مقتضى الدليل و تقصير في حق التكليف اذ كما
ان غير الغافل اذا تفطن بوجوب القول بالخليفة بعد الرسول وتفطن للاختلاف وللزوم معرفة حال الامام وانه لا بد من اتصافه
بوصف يمتاز به عما عداه وقصر في الاجتهاد في تعيينه واكتفى بتقليد ابيه او استاده او غيرهما فهو مؤاخذ ومعاقب فكذلك ما نحن فيه
لا بد ان ينفحص ويتامل في ان ما يعلم ثبوته اجمالا بضرورة الدين ويعلم انه يجب عليه اتيانه والاعتناء به فمن ذا الذي يجب ان يرجع
اليه في بيان تفاصيلها واما الغافل عن لزوم التدقيق في المرجع والمطاع الذي يعتقد انه لا امام الآن فهو الداء بامامته ولا يختلج
بباله احتمال سواه ولا يبلغ فطنته فوق ذلك ولكن يعتقد ان احكام الدين هو ما علمه ابوه وامه ولا يختلج بباله احتمال سواه
كالاطفال في اوائل البلوغ سيما اطفال العوام بل ونسوانهم بل واكثر رجالهم فهم مندرجون في عنوان الغافل وتكليف الغافل فيتبع
فالعبادات الصادرة منهم ان وافق الواقع ونفس الامر فلا قضاء عليهم ايضا لان الامر يقتضي الاجزاء وتكليفهم في هذا الحين ليس
الا ذلك بل ولو لم يعلم مطابقته للواقع ايضا بل ولو علم عدم مطابقته للواقع ايضا لعين ما ذكر واما من تفطن وقصر فهو معاقب وان
طابق عبادته للواقع واما القضاء ففيما لم يطابق الواقع فلا اشكال فيه وفيما لم يعلم فيه المطابقة وعدمها الظاهر ايضا وجوب القضاء
انما الاشكال في صورة المطابقة ولا يبعد القول بوجوب القضاء ايضا لعدم صحة قصد التقرب في هذه العبادة فيكون باطلا وفي ذلك
مشهور علمائنا من بطلان عبادة من لم ياخذها من المجتهد ولو طابق الواقع لا بد ان ينزل على ذلك ولكن كلام كثير منهم مطلق ومرادهم
من قولهم ان الجاهل غير معذور الا في موارد خاصة هو الجاهل تفصيلا لا اجمالا ايضا لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج
ظن المجتهد المطلق ومقلده بالاجماع وبقي الباقي لانا نقول ان الطفل في اول البلوغ لا يمكنه معرفة وجوب الاخذ من المجتهد ونحوه الا بالظن
غالبا ولا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ سلمنا لكن يمكن في حقه ان لا يتفطن لذلك وكان غافلا عن وجوب تحصيل ذلك ولم يظهر
له ما يوجب تزلزله بل يعتقد بسبب حسن ظنه بوالديه او معلمه ان العبادات والاحكام انما هي ما يعلمه هؤلاء وعلموه اياه
سيما اذا كان ابوه من العلماء في الجملة وان لم يكن له قوة الاستنباط ولم يكن ناقلا عن مجتهد ومقلدا له فهل تقول هذا الطفل
الذي لا يختلج بباله احتمال ان المقصود منه غير ذلك ان يعذبه الله تعالى على ترك التقليد وعلى فعل العبادة على النهج الذي علمه
هؤلاء فان قلت لا يوجد هذا الفرض قلت كلامنا على هذا الموضع ومع تسليمك للكبرى فلا يضر القدح في الصغرى لانه وجدانية
مع ان انكار ذلك مكابرة ومخالفة للحس والبديهة ثم اذا صار الطفل اكبر قليلا وزاد اطلاعه ومعرفته بسبب معاشرة

معاشرة الناس وملاقاته لمن هو اعلم من هؤلاء ورأى مخالفة من هو افهم من هؤلاء اياهم بل تفطنه التابع وتميزه الى ما قاله هؤلاء
ويعتقد ان الشريعة انما هو ذلك لا ما علمه هؤلاء الاولون وفي هذه المرتبة ايضا غافل من احتمال ان يكون التكليف غيره وبكر
وعن ان يوجد شخص اعلم من هذا الاعلم وتكليفه هو العمل بظنه الذي اطمأن به الا ان يقرر على الفقيه في الكل والمجتهد المطلق ومراده
من المجتهد هنا مقابل المقلد العامي لا المجتهد المصطلح الذي هو مقابل الاخباري فان العالم الاخباري ايضا مجتهد بهذا المعنى
والحاصل ان المراد من المجتهد في هذا المقام هو البصير الذي يجوز الرجوع اليه ثم اذا تدرج الى ان يحصل له العلم وقوة فهم الادلة
في الجملة فيظهر له ان الطريق انما هو الاستنباط عن الادلة وتعيين ما هو مراد الشارع عن تلك الادلة ثم ان في هذه المرحلة عرض
عليه ايضا ان المعتبر هنا هل هو مجرد الظن الحاصل من الدليل على اي نحو يكون اولا بد ان يكون على وفق قواعد المجتهدين او على وفق
قواعد الاخباريين وهل يجوز التجزي في الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا مطلقا وهل يشترط في الاجتهاد جميع الشرائط التي
ذكروها او بعضها وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الاول او يجب التكرير في كل واقعة وهل يجوز الاكتفاء بمجرد حصول
الظن او لا بد من تحصيل الظن القوي فكل هذه المراتب مراتب الظنون ولا سبيل الى العلم في اكثرها فالقول بان البرهان القاطع انما
دل على حجية ظن المجتهد المطلق وغيره داخل في الظن المحرم الممنوع منه شطط من الكلام اذ قد عرفنا ان الاصل حين انسداد باب
العلم هو العمل بالظن الا ان يثبت المخرج عنه وقد ظهر مما ذكرنا صعوبة بيان القدر المجمع عليه من المجتهد المطلق فان كل واحد من
الاخباريين والمجتهدين يغلط صاحبه في الطريقة والقول باخراج الاخباريين من زمرة العلماء ايضا شطط من الكلام فهل يمكن
من له ادنى فقه الرخصة في ان يقول مثل الشيخ الفاضل المتبحر الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي ليس فقيها لان يقلد ولا يجوز الا
منه ولا يجوز له العمل برأيه لانه اخباري او يقال ان العلامة على الاطلاق الحسن بن يوسف بن مطهر الحلي ليس اهلا لذلك
فظهر ان المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن احد افراده المبهم عندنا وتعيينه ليس الا باجتهادنا وظننا فاين المجمع عليه حتى يقال
عليه فبقي المجتهد بالاصطلاح المتاخر والاخباري والمتجزي كلها داخلة تحت دليل جواز العمل بالظن مع ان غاية ما ثبت على هذا
الاجماع على جواز العمل لظن المجتهد في الكل وهو في غيره من مورد ذلك لا يوجب تعيين العمل على الاول وحرمة غيره والاصل
تعيين الوجوب ولان غاية ما يشتغل الذمة به هو وجوب ان لا يترك مقتضى كليهما معا لا وجوب احدهما المعين عند الله
المبهم عندنا مع عدم العلم بتعيينه كما اشرنا في مباحث الاصل والاستصحاب فراجع وتامل ثم تنزل هكذا الى ان نصل الى الطفل
في اول البلوغ ومما ذكرنا يظهر انه يجوز ان يتبع ظن المجتهد كما له مع مخالفة المجتهد المطلق له ايضا ثم اعلم ان مراتب الظنون المذكورة

مختلفة في ان صاحبها قد يقطع لكونه ظنا وقد لا يقطع لكونه وقد لا يقطع ويحسبه علما بحسب الاطمينان كما مر له وذلك لا ينافي كونه ظنا
اذ ليس لكل احد واجد لشيء عالما بذلك الشيء بل قد نعلم شيئا ولا نعلم انا نعلمه فلا ينافي ما ذكرنا عدم تفرقة الطفل في اول البلوغ مثلا
بين الظن والعلم واعلم ايضا ان لكل مرتبة من المراتب مدركا هو دليل الحكم ودليلا على جواز العمل به كما هو شان في القطعيات ايضا
فمدرك الطفل في تكاليفه هو قول ابيه او امه او معلمه ودليله على حجيته ذلك عليه هو ما سمعه من انه اكبر منه واقرب الى الشرع
واحق منه ولا بد ان يكون مطلقا بحكم الشرع وهكذا دليل من نزل عن هذه المرتبة بالنسبة الى معلمه الاعلم وهكذا الى ان يحصل له قوة الاستنباط
فمدركه هو ادلة الفقه ودليله على الحجية هو الكبرى الكلية الثابتة بالدليل مثل الاجماع ولزوم التكليف بما لا يطاق لولاه لبقاء التكليف
وسد باب العلم عليه الآن هذه الحجة ولا فرق في ان الدليل على حجية الاستنباط من المدرك وانه يجوز له الاستنباط مما لا بد منه بين
المجتهد وغيره والمتجزي وغيره فنقول ان جواز عمل المجتهد المطلق برايه في كل واحد واحد من المسائل موقوف على جواز اجتهاده في المسائل
وجواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في انه يجوز له الاجتهاد في المسائل ام لا وكذا المتجزي جواز العمل على اجتهاده في شيء
مسئلة احاط بمداركها موقوف على جواز اجتهاده في جميع المسائل التي احاط بمداركها وهو موقوف على جواز اجتهاده في انه يجوز له
الاجتهاد وهكذا سائر المراتب [?] الطفل وهي صرانا نقول لا بد ان يكون لكل واحد من المكلفين اخذ تكليفه بالاستدلال في حجية المدرك وفي
الممكن تحصيل العلم في الاستدلال فالمطلوب هو العلم والا فالظن فعلى هذا فكما ان المجتهد المطلق يستدل على جزئيات المسائل بظنه في كل
واحد منها وعلى حجية ظنه في كل واحد منها بالكبرى الكلية المأخوذة من الادلة المتقدمة والمقلد يستدل على جزئيات المسائل بقول مجتهده
بكبرية الكلية فكذلك الطفل يستدل على جزئيات المسائل بقول ابيه مثلا وعلى حجية قول ابيه بما ذكرنا من الا[?]
وكما ان المقلد لا بد ان يجتهد في تحصيل المجتهد ويكتفي بالظن في تعيينه مع فقدان الطريق الى العلم فكذلك الطفل
يجتهد بفهمه في المعول والمرجع وكما ان تشكيك بان مجتهد المقلد غير لائق للاتباع يوجب تزلزل المقلد عن اطمينانه ويجب عليه
التفحص والتفتيش والاجتهاد ثانيا ليحصل مجتهدا آخر والطفل تشكيك المشكك فكذا حال الطفل فكما ان استفراغ الوسع معتبر
في تعيين المجتهد ولا يجوز على المقلد العارف المسامحة في ذلك فكذلك الطفل ومن في حكمه من العوام اذا شكك له مشكك بان يقول
ان اباك لا يليق بالتقليد او يجب عليك معرفة الاحكام وتحصيلها من مجتهد مقبول فتزلزل اطمينانه ولا يجوز له العمل بعد
ذلك بهذا الظن بل لا بد من ظن اقوى [?] كما ان المجتهد بعد ما استفرغ وسعه واستقر ظنه على حكم فاخبره معتمد من العلماء ان في الباب
الفلاني حديثا يدل على خلاف ما ذكرت وان فلانا ادعى الاجماع في الكتاب الفلاني فتزلزل ولا يجوز له العمل حتى

حتى يتفحص ويتامل في ذلك ثم يعمل على مقتضاه واما تفصيل الكلام في المقام الاول وهو ان المشهور بين فقهائنا ان من في غير
زمان حضور الامام صنفان اما مجتهد واما مقلد ومن لم يكن من احد الصنفين فعبادته باطلة وان وافقت الواقع ويؤدي ظاهر
المؤدى قولهم بان الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور وذهب جماعة من المتاخرين منهم المحقق الاردبيلي الى ثبوت الواسطة ومعذورية
الجاهل في الحكم الشرعي وصحة عباداته اذا وافقت الواقع حجة المشهور ان التكاليف باقية بالضرورة وسبيل العلم الينا مسدود ولا دليل
على العمل بالظن الا الظن لنفي [?] الاجماع والضرورة بذلك والمقلد له للزوم اختلال نظام العالم لو اجتنب الاجتهاد على الجميع ودليل
وجوب الجميع الرجوع الى المجتهد ان اريد بالنسبة الى من تفطن لوجوب المعرفة ولم يقصر فطنته على الكفاء على ان هو من المجتهد فمسلم
وان اريد مطلقا فممنوع لان الغافل عن هذا المعتقد من وجوب المعرفة الذي راوح [?] معرفته ان ما يفعله ابوه وامه هو ما لا يحتمل
البطلان ولا سيما الصلاة مثلا غير ما يفعلانه ولا تزلزل في خاطره في هذا المعنى كيف يكلف بالرجوع الى المجتهد ومعرفة المجتهد وتعيينه
وهل هذا الا التكليف بما لا يطاق ولذلك يكتفي فيمن بلغ فطنته الى لزوم الرجوع الى المجتهد بحصول ظنه بان هذا الشخص مجتهد ويكفيه
ذلك وان اتفق في الواقع كونه غير مجتهد وهل ذلك الا لان تكليفه ما زيد من ذلك تكليف بما لا يطاق اما الاجبار انه غافل عن
احتمال ان يكون شخص افضل من ذلك او عن احتمال ان يكون ذلك قاصرا في رتبة الاجتهاد واما للاجبار انه جاهل بحقيقة الاجتهاد
فما الفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه فالطفل في اول بلوغه على الفرض الذي ذكرنا في تعيين ابيه وامه للرجوع اليه مثل هذا المقلد في
تعيين مجتهده واحتجوا ايضا بالاخبار الدالة على الرجوع الى العلماء مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها ومثل قوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون ومثل الاخبار الحاكية ان اصحاب الائمة عليهم السلام اذا كانوا يسئلونهم عمن ناخذ معالم ديننا كانوا يقولون
عن زرارة او يونس بن عبد الرحمن مثلا ولم يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل انهم عليهم السلام نهوا عن تقليد العالم المتبع لهواه فضلا
عن غير العالم وامروا بالرجوع الى العادل الزاهد ونحو ذلك وفيه ان هذه كلها خطابات متعلقة بمن يفهم ذلك ويتفطن له ويطلع على
هذه المضامين ويكون الغافلين والجاهلين بها غير المتفطنين لا زيد مما بلغتهم بهذه الذي يفعله الناس او ابوهم او امهم
مخاطبين بهذه الخطابات اول الكلام واما العارفون بذلك المستمعون لهذه الخطابات او المتفطنون بوجود هذه الخطابات
او احتمالها يحصل لهم التزلزل في معتقدهم فنحن نقول ايضا بانهم لو قصروا في تحصيل ما يجب عليهم لكانوا معاقبين ولكان
طاعاتهم باطلة غير مقبولة واحتج الآخرون بالاصل وصعوبة حصول العلم بالمجتهد وشرائطه وعدالته سيما مع الاشكال
في معنى العدالة والكاشف عنها والمثبت لها للاطفال في اول البلوغ والنسوان بل وكثير من العوام وفيه انهم ان ارادوا ان تكليف

الغافل بالمرة او العاجز عن ادراك ما ذكر كما هو غالب العوام في المذكورين فهو كما ذكروه والأصل والعسر والحرج بل تكليف ما لا يطاق
كلها دليل على ذلك ولكن يرد عليهم ان تخصيص ذلك بما كان موافقا صلوته لنفس الامر لا دليل اذ هؤلاء ليس تكليفهم الا ما فهموه
ولذلك اشتهر في صحة صلوة المجتهد موافقة صلوته لنفس الامر ويظهر ما ذكرنا من عدم الفرق من بعض كلمات بعض هؤلاء ايضا
كما سنشير اليه وان كان صريح كلام المحقق الاردبيلي اعتبار الموافقة لنفس الامر واما مع حصول التفطن والاحتمال فلا يتم الا
للعلم باشتغال الذمة وامكان التحصيل لان العلم الاجمالي كاف في وجوب تحصيل التفصيل كما في المشهور بتكليف الجاهل عند العمل
على الظاهر المشهور ولا حرج فيه يوجب سقوط التكليف واحتجوا ايضا بان المأمور به هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الائمة
او من المجتهد غير داخل في حقيقتها فمتى وجد في الخارج كفت والاصل عدم مدخلية كونها ماخوذة منهم في حقيقة العبادات
وكلامهم هذا يقتضي كفايته ذلك وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه وكفى بطلانه او تقليد من لا يجوز تقليده وهو
صريح كلام بعضهم وقد يقيد بعدم العلم بنهيه عن ذلك حين الفعل اقول لا شك في صحة العبادات من قصد الامتثال كما عرفت
سابقا في محله وهو المراد من قصد التقرب في الصحيح فقصد الامتثال لا يمكن الا مع معرفة كون ذلك الفعل هو ما امر به الآمر فاذا لم يعرف
ذلك فكيف يقصد التقرب وهذا هو الفرق بين الواجبات التوقيفية والواجبات التوصلية كما بيناه سابقا فان اعتبر
مجرد الموافقة وان كان عالما بوجوب التحصيل ومقصرا في ذلك فهو باطل لعدم تحقق الامتثال العرفي للزوم الجزم بالامتثال
والمفروض انه مع العلم بوجوب التحصيل لا يبقى الاطمينان ببطلانه وتقليده وهو في الحقيقة ليس بظن كما اشرنا سابقا والامتثال
العرفي لا يحصل الا بقصد الامتثال وقصد الامتثال بالفعل لا يتم الا بمعرفة ان الفعل هو نفس المأمور به والمفروض انه لا يعلم
لعلمه بوجوب التحصيل وعدم علمه بان ذلك هو المأمور به بل ولا الظن ايضا كما اشرنا ولو فرض حصول ظن فلا حجية فيه مع امكان
الظن كما اشرنا فان المجتهد اذا اخبره عدل بوجود معارض لم يعثر عليه المجتهد ويدل على ذلك ايضا قوله ع لا عمل الا بنية وانما
الاعمال بالنيات وغيرهما وان اعتبروه بشرط ان لا يتفطن المكلف لوجوب التحصيل ولا يحصل له العلم بذلك ففيه ان اعتبار
الموافقة بهذا لا دليل عليه لان التكليف بالموافقة في تكليف بما لا يطاق فليس ذلك تكليفا له فكيف يطلب منه مع انه لا معنى
لموافقة نفس الامر ولا نظر الى المراد منه حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه احد الا الله وما وافق راي المجتهد الذي في ذلك
البلد او احد المجتهدين وما الدليل على ذلك كله وما المبين والمميز له وحكم المجتهد بعد الاطلاع بالموافقة وعدم الموافقة اي
فائدة فيه لما فعله قبل ذلك اللهم الا ان يقال المراد الحكم بلزوم القضاء وعدمه فيتبع ذلك راي المجتهد الذي يقلده بعد

بعد المعرفة فيحكم بانه فات منه الصلوة او لم يفت وانت خبير بان الحكم بالفوات وعدم الفوات تابع لكون المكلف في الواقع مكلفا بشيء ثم فات
منه وهو اول الكلام ولزوم القضاء على الاثم ولنا ايضا ما تمسك به بطلان من الفقيه وما يوجه الفرق بان مقتضى القول بعدم جواز الترجيح
بلا مرجح ان يكون لخصوصية الهيئة الصادرة من الشرع مدخلية في تكميل النفس وحصول القرب الذي هو المطلوب من المأمور به فمع المخالفة لا يحصل
ذلك كما في تركيب الادوية عند الحكماء والاطباء ودفعه مع ان تلك الهيئة المخترعة كما انه لا يجوز اسقاطها عما ركبه عليه الحكيم لانه لابد
ويرتفع خاصيته بذلك فكذلك لا يجوز خلوها من قصد التقرب بالامتثال الذي هو من كيفيات هذا التركيب وشرائطه ومنع ذلك مكابرة
كما يشهد به العرف والعادة والعقل ونقول انه يرد عليه انك ما تقول في موارد ظنون المجتهدين في المسائل المختلف فيها فهل التركيب واحد
في نفس الامر او مختلف مجوز كلها بمقتضى تعدد الاراء او غيرها كما في المرافق بدل عن المرافق كبدل الادوية فان كان واحدا
فيرد ما ذكرت على المجتهدين ايضا وان كان مختلفا فيرد عليه بان الفرق بين المجتهد وغيره وما الدليل الذي جوز ذلك لهم وحرمه
في غيره فهل دليل جواز عمل المجتهد برايه وجواز تقليد الغير اياه الا لزوم تكليف ما لا يطاق لولاه وقد عرفت انه موجود في الغير المقصر
الجاهل الغافل ايضا كما بيناه مع ان نية القربة قد يكون فيه الحمل من الذي علم وجوب التحصيل والكف بطنه المعلوم بروحه ويتفق
موافقته للواقع وبالجملة الفرق بين الموافق للواقع وغيره في الثواب والعقاب في المدح والذم وغيرهما خلاف طريقة العدل كما
اشار اليه بعض المحققين فمن ان احد الجاهلين بوجوب معرفة الوقت اتفق صلاته في الوقت والاخر في غير الوقت فلا يخلو اما ان يستحقا
العقاب او لم يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول ثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما يكون بعدم الاتيان
بالمأمور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب جرى الكلام في واحد واحد من افعال الصلوة
وينقض الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذه سفسطة واضحة لا يشرع لاحد الاجتراء عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم
خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق
من غير ان يكون لاحد منهما فيه ضرب من التعمد والسعي وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح او الذم مما هدم
بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية في كل زمان اقول ولابد من حمل كلام هذا المحقق على صورة العلم بوجوب معرفة الصلوة وشرائطها
وادركانها بحيث يحصل له القطع او الظن مع التقصير فيه واما الغافل فلابد ان يختار فيه الشق الثاني واجاب بعض الافاضل
باختيار الشق الثاني لو كان غافلا عن وجوب مراعات الوقت وجاهلا بوجوب معرفة الصلوة وشرائطها وادركانها بحيث يحصل
له القطع او الظن واما مع فرض العلم بوجوب المعرفة المذكورة فقال ان الذي صادف الوقت معاقب على ترك التعلم لا على

المقدور

ترك الصلاة لاتيانه بها وليس التفحص والمعرفة من شرائطها بل هو واجب عليه واما الآخر فيعاقب على ترك التعلم وعلى عدم الاتيان

بالصلاة لعلمه بانه يجب عليه التعلم ليعلم الشرائط ويأتي بالصلاة التامة فترك التعلم واستمر جهله فلم يأت بها مطابقة للواقع

ودفع لزوم كون الامر الاتفاقي في مورد المدح او الذم بانا نقول ان المدح على فعل الصلاة الذي نشأ من العلم ولم نقل بان الذي

فعل في الوقت يستحق المدح بفعله في الوقت بل نقول بانه لا عقاب عليه لتركه مراعاة الوقت من جهة جهله بها ولا ملازمة بين

كون شيء غير مستحق للذم والعقاب عليه وكونه مستحقا للممدوحية بان يكون كل من لم يستحق العقاب على شيء يستحق المدح عليه

كما في تارك الزنا لغير الله فغاية الامر كون كل منهما بمراعاة الوقت المصادفة اتفاقيا بان العالم الذي راعى الوقت وصادفه

لان الذي في تقربه الى الله بفعلين والآخر بفعل واحد اولى وفيه مع ما فيه مما يظهر من التأمل فيما تقدم ان هذا بعينه خروج عن قواعد

العدل فان الآخر لم يصدر منه ازيد من وقوع فعله في الوقت اتفاقا ووقع ايقاعه منه وبان قدر العذاب عن احدهما دون الآخر

خروج عن العدل وكذا حصول المدح لاحدهما على اتيان الصلاة دون الآخر مع ان خلو الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح ايضا

غير معهود وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التوصليات بخلاف فعل الصلاة في الوقت وقد احتجوا ايضا

بالاخبار الدالة على رفع الكلفة والعقاب عما لا نعلم مثل قولهم ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقولهم ع من عمل بما علم

كفي ما لم يعلم وقوله ص وضع عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون ونحو ذلك وفيه ان مدلول هذه الاخبار فيما جهلوا اجمالا وتفصيلا

ولم يتفطنوا لوجوب معرفته او غفلوا عنه بعد التفحص والتفتيش ايضا واضح ومسلم لا غبار فيه واما فيما علم اجمالا وجوب المعرفة فيه وحصل

احتمال ظ لوجوب الطلب بالنسبة الى بعض ما لا نعلمه فلا يصدق مدلولها لحصول العلم في الجملة وان لم يكن تفصيلا ولذا ترى الفقهاء لم يتمسكوا

بعموم هذه الاخبار بعد قولهم بالعمل باصل البراءة والعمل باصل البراءة عندهم مشروط بالفحص عن الادلة بقدر الوسع ومع حصول الظن

بعدمها فهم يعملون بمقتضاها لحصول العلم الاجمالي لهم باختلاف الادلة وتعارضها واشتغال الذمة بشيء غير معين والحاصل ان بعد حصول

العلم الاجمالي والتفطن بوجوب تحصيل المعرفة بالاحكام لا يجوز المسامحة والعمل باي ظن كان ما لم يطمئن اليه النفس بحيث لم يبق تزلزل

في الامر ويدل على ذلك ايضا روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي عبيدة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن امرأة تزوجت

رجلا ولها زوج قال فقال ان كان زوجها الاول مقيما معها في المصر التي هي فيه تصل اليه او يصل اليها فان عليها ما على الزاني المحصن

الرجم الى ان قال فان كانت جاهلة بما صنعت قال فقلت أليس هي في دار الهجرة قلت بلى قال فما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا

وهي تعلم ان المرأة المسلمة لا يحل لها ان تتزوج زوجين قال ولو ان المرأة اذا فجرت قالت لم ادر او جهلت ان الذي فعلت

حرام ولم يقم عليها الحد اذا لتعطلت الحدود وكذا في الكافي وبمعناه في حسنة ابراهيم بن هاشم عن ابي ايوب عن يزيد الكناسي قال

سألت ابا جعفر ع عن امرأة تزوجت في عدتها فقال ان كانت تزوجت في عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم وان كانت

تزوجت في عدة ليس لزوجها عليها الرجعة فان عليها حد الزاني غير المحصن الى ان قال قلت أرأيت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال

ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة في طلاق او موت ولقد كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك قلت فان كانت

تعلم ان عليها عدة ولا تدري كم هي فقال اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فتسأل حتى تعلم وهكذا ايضا في الفقيه وما رواه المشايخ

الثلاثة في كتبهم بسند بعضها معتبر عن الصادق ع ان رجلا جاء اليه فقال له ان لي جيرانا ولهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج

فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال له ع لا تفعل فقال والله ما هو شيء آتيه برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال ع اما سمعت الله يقول

ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا فقال الرجل كأنني لم اسمع بهذه الآية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي لا جرم اني

قد تركتها وانا استغفر الله فقال له الصادق ع قم فاغتسل وصل ما بدا لك ولقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوأ حالك لو مت على

ذلك استغفر الله واسأله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا الى غير ذلك من الاخبار مثل ما دل

على انه لا ينفع الطاعة الا بولاية ولي الله وبان يكون جميع اعماله بدلالته اليه ومثل ما ورد انه لا عمل الا بالفقه والمعرفة وبالعلم وما اشبه

ويؤيده الخبر المشهور ان القضاة اربعة والناجي منهم واحد والباقي في النار فان هذه الاخبار تدل على ان العلم الاجمالي كاف في التكليف

بالتفحص وتاركه معذب والمراد بالخبرين الاخيرين الدال على العمل على حسب فهم المكلف وذلك اصابة السنة والاخير لزم تكليف ما لا يطاق

لو اريد ذلك على سبيل العموم ولزوم تكليف ما لا يطاق في الغافل والجاهل رأسا هو المنفي الكل ما يمكن ان يستدل به من العمومات والاطلاقات

لو سلم عمومها ودلالتها لان الظن لا يعارض القطع واحتجوا ايضا بروايات مثل ما ورد في حكاية عمار انه اصابته جنابة فتمعك في التراب

فقال رسول الله ص كذلك يتمرغ الحمار فلا صنعت كذا فعلمه التيمم ومثل ما ورد في حكاية براء بن معرور حيث تطهر بالماء وصار بهذا ممدوحا مع

انه لم يأخذه من الشرع ونحو ذلك وفيه ان هذه الاخبار ليست باقية على ظاهرها ولا بد من تأويلها لمنافاتها للدليل القطعي فيتم التمكن من التفحص

والقطع بوجوب معرفة الاحكام بالتفصيل فالتنديم والتوبيخ على عمار انما يرجع الى التقصير في عدم السؤال حتى يتفحص صحيحا وان فرض ان

عمارا كان جاهلا بلزوم السؤال وغافلا عن حقيقة الحال وعاريا من العلم بالتفحص والاصحاب للرواية دليل على جواز عمله بظنه ونحن لا نعلم

عنه مع ان استعمال هذا اللفظ وما في معناه شايع في العرف في ارادة بيان ما هو حقيق بان يفعل والا فلا معنى للتنديم والتوبيخ على الجاهل الغافل

واما الملازمة الاخرى فيظهر الجواب عنها بملاحظة ذلك فان اتفاق مطابقة ورود الشرع على مقتضى فعلهم يكشف عن حسن ذلك الفعل

بالذات ووجه المصلحة فيه وان كان مقصودهم من ذلك التنظيف لا التطهير الشرعي او ان ظنهم اذا تم الحد الاعتقاد باعتقاده انه حكم
مع عدم تقصيرهم في تحصيل المعرفة فصاروا محمودين بهذا الفعل لمطابقته للمصلحة الواقعية وكذلك يظهر [illegible] او استدل بما رواه
الكليني في الكافي عن عبد الله بن عطا رفعه قلت لابي جعفر عليه السلام رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما تبرءا من امير المؤمنين عليه السلام فتبرء واحد
منهما وابى الآخر فخلى سبيل الذي تبرء وقتل الآخر فقال اما الذي تبرء فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يتبرء فرجل تعجل الى الجنة فان الظاهر
ان الذي لم يتبرء كان جاهلاً بوجوب التقية ووجه دخول الجنة انه غير مقصر في ذلك لعدم تفطنه وفذلكة المقام ان الثواب والعقاب
على الفعل والترك انما يتبع العلم والجهل مع عدم التقصير فدعوى كون من قلد غير من هو اهل للتقليد في الاحكام الشرعية معاقباً بما فعله
مطلقاً شطط من الكلام ومدعي ذلك اما لابد له من القول بجواز تكليف الغافل او دعوى عدم امكان حصول هذا الفرد اما الاول فلا خفاء
في قبحه بل الاشاعرة مع نفيهم للقبح العقلي لم يجوزوه واما الثاني فهو يرجع الى النزاع في الصغرى ونحن نتكلم على فرض ثبوتها فلا بحث
علينا مع ان هذه الدعوى شبيهة المكابرة اذ نحن نشاهد افاضل الفحول والمجتهدين في المعقول والمنقول ربما غفلوا عما يلزمهم معرفته
في الفروع والاصول فضلاً عن الاطفال والنسوان وضعفاء العقول وكثيراً ما رأينا الصلحاء الذين ليس همهم الا معرفة الدين وتحصيل الشرايع
باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء والتردد في ابواب العرفاء والمسألة عن مسائل صلواتهم وطهاراتهم وصيامهم ثم ظهر لهم انهم غفلوا عن
السؤال عن بعض ما هو من واجبات عباداتهم وكانوا يعملون بشيء من احكامها على سبيل ظنهم بصحته من دون اخذه من العالم الا من
عدم تفطنه بالسؤال وغفلته عن حقيقة الحال وربما كان مخالفاً لرأي مجتهده ايضاً فكيف يدعى عدم تحقق فرض الغفلة الا ترى انهم
لا يحكمون بكفر منكر الضروريات اذا امكن في حقه الشبهة فاذا جوزنا الشبهة في الضروريات فكيف لا يجوز الغفلة في النظريات والامور
الخفية نعم الغفلة في الامور العامة البلوى لمن زاول الشريعة وخالط اهلها بعيد سيما اذا نبه عليه مضافاً الى عموم البلوى
بعينه آخر كما يشير اليه في الروايات منها صحيحة ابي عبيدة ورواية يزيد الكناسي المتقدمتين فان امرأة عرفت ان عليها
التربص بعد الطلاق بزمان مجهول لها مقداره حتى يحل للزوج آخر فكيف يجوز له التزويج باعتذارها بان لم اعرف مقدار
الزمان بل يجب عليها السؤال لحصول العلم لها بالتكليف على الاجمال ولو فرض وجود امرأة لم يقرع سمعها لزوم العدة فلا ريب انها
معذورة وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك ولا ريب ان اكثر الاطفال في اوايل البلوغ وكثير من النسوان والعوام في غالب
احكامهم يلحقون بالمستضعفين بهذا المعنى وان لم يكونوا مستضعفين من جهة العقل بل قد عرفت ان الغفلة يحصل للعلماء الفضلاء
ايضاً فالنزاع بين مشهور علمائنا والمحقق الاردبيلي ومرافقيه لابد ان يكون فيمن حصل له العلم بالاجمال وتفطن بوجوب التحصيل

التحصيل لكن قصر في تحصيله وعمل بمقتضى ما قاله من لم يكن اهلاً للفتوى وحقيقاً بالتقليد او بظنه ولذلك شرطوا فيه موافقة الواقع وقد
عرفت التحقيق وانه ليس كما قالوا ثم ان قلت ان ما ذكرت يوجب سد ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا للمقصر المتقاعد
عن التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة فلا يجب نهي الغافلين عن الاعمال الشنيعة ولا امرهم بالعبادات الصحيحة فينتفي فائدة بعث الرسل
وانزال الكتب قلت ما ذكرته بعينه شبهة يرد على الله تعالى في اصل بعث الانبياء وانزال الكتب وتأسيس الاحكام وحلها ان هذه الاحكام
والآداب والاعمال لها ثمرات وخواص بها يستكمل نفس الانسان ويحصل له بسبب استعمالها قرب الى الله سبحانه ولطف الله تعالى
يقتضي ابلاغ ذلك بحسب وسع عباده ومقتضى طاقتهم الا ترى ان الانبياء لم يقدروا في اول زمان بعثتهم على تبليغ جميع الاحكام
الى جميع اهل العالم وخصوصيات المكلفين في كل واحد من البلاد وحكمته تعالى اقتضت تبليغ ذلك وتتميمه متدرجاً ومن لم يتم عليه الحجة
ولم يتضح له المحجة منهم في زمانهم فلا سبيل للمؤاخذة عليهم ومن قرع سمعه شيء من ذلك فيجب عليه الفحص عنه بمقدار يحصل فهمه له
وجوبه ويكفي بمقدار ما يبلغ فطنته الكافية ومع ذلك فلو فرض اطلاع النبي صلى الله عليه وآله او من يقوم مقامه على غفلة خصوص شخص عما جاء به للخلق
للارشاد والتعليم فيجب عليهما تنبيهه وارشاده فكذلك الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر يجب عليهم تنبيههم وارشادهم
طريقه الحق لانه هو مقتضى اللطف والتسليم لذلك كون ترك تلك الطريقة وسلوك غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل جهده
معصية حتى يكون ردعه من باب النهي عن المنكر والحاصل ان مقتضى اللطف تبليغ العمل الذي له خاصيته واثر بذاته ليحصل الكمال
بالعمل به ذلك المكلف بمقتضى وسعه وان لم يكن عليه مؤاخذة لكن لا يترتب على عمله الاثر الذي يترتب على العمل الصحيح الموافق
لارادة الشارع وان كان لا يخلو عن اثر وثواب ايضاً لئلا يلزم الحيف والجور والفرق بين من يأتي بالعمل على حدوده ومن لا يأتي
بتمام حدوده مع عدم اشتراكهما في عدم التقصير في التحصيل لا يوجب الظلم وكيف انما يوجب الحيف والظلم ان قلنا بتساويهما في
الاجر رأساً ونحن لا نقول به وينتهي الكلام في هذا في الغالب الى تفاوت الاستعدادات وتفاوت العمل بسبب تفاوت الاستعداد
وتفاوت الاجر لذلك لا يوجب ظلماً والا فلا بد ان لا يتفاوت حال المعصوم عليه السلام مع حال مؤمن لم يقصر في تحصيل واجباته بحسب طاقته
وهو كما ترى وتفصيل هذا الكلام محل آخر وينتهي الكلام فيه الى الخوض في لجج سر القدر وهو منهي عنه وما يتعلق بالمسألة مما نحن فيه
فالمقصود منه واضح هذا الكلام في الثواب والعقاب اما الكلام في الاعادة والقضاء فهو مسألة فرعية تابعة للكلام في مسألة
اصولية وبطريقتك تحقيقه [illegible] فيه ما جاء في مسألة ان الامر يقتضي الاجزاء ومسألة ان القضاء ليس بتابع للاداء وقد عرفت ان الحق
ان القضاء انما يثبت بدليل جديد فكلما لم يثبت فيه دليل على الوجوب فالاصل عدمه والذي يمكن ان يصير قاعدة في المقام مع

قطع النظر عن الادلة المختصة بالمقامات الخاصة هو مثل ما ورد في صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع من ماذكرت صلاة فاتتك صليتها و لكني
الاشكال في فهم معنى الفوات في التفرقة بين مثل المجنون وفاقد الطهورين والحائض والنفساء والنائم حيث حكم على بعضها بالقضاء
دون البعض وقد يفرق بين فقد الشرط ووجود المانع فعدم الفوت عن المجنون مثلاً لعدم الشرط فلم يتعلق به شيء حتى يصدق الفوت
وكذلك فاقد الطهورين على القول به بخلاف النائم والناسي فان النوم والنسيان مانعان والشرط غير مفقود وهو التكليف وهو تكلف
واضح اذ ليس كون النوم مانعاً اولى من كون اليقظة شرطاً وليس انتفاء تعلق التكليف لفقدان الشرط باولى من انتفائه
لوجود المانع فكما ان الحيض يمكن ان يكون سقوط صلاتها لاجل عدم الطهارة فيمكن ان يكون لاجل وجود الحيض فالاولى الرجوع الى
الفهم العرفي وان اطلاق الفوات في العرف ينزل على اي شيء فما ثبت فيه الاطلاق فيحكم بالقضاء وما ثبت عدمه وما شك فيه
فلا يثبت القضاء لاني لا مدخل للعرف فيما هو من الاحكام الشرعية فان المدار في الاطاعة والامتثال على الظنون كما يحكم به العقل والعرف
فكما يحكم بوجوب على المسافر في تهيئة السفر وملاقاة العدو واخذ السلاح مع حضور الوقت قبل الاحتياج الى استعماله فكذلك يحكم العقل على
السالم العاقل المتفطن التهيؤ للعبادة قبل الوقت فمن كان في نظر اهل العرف من المستعدين لتعلق التكليف به ثم فات منه يصح
اطلاق الفوت عليه كالنائم والناسي في الصلاة بخلاف الصغير والمجنون ولذلك يقول العرف للتاجر المالك للقنية لطلب
الاسترباح اذا امتنع من سفر خاص فات منه هذا الربح بخلاف الفقير الذي لا شيء له فنرجع الى ما نحن فيه ونقول ان المكلف
المستقر رايه على طاعته وعلم ان تكليفه ليس الا ذلك او ظنه كذلك بحيث اطمئن به من دون تزلزل فيكون ذلك تكليفه واذا
اتى به على ما فهمه فيخرج عن عهدة تكليفه ولم يفت منه ما كان مكلفاً به عرفاً فما الدليل على وجوب القضاء خارج الوقت كما
ان المجتهد والمقلد اذا ظهر لهما بعد الوقت خطأ ما فعلاه في الوقت بحسب ظنهما وكما ان عدم مطابقة الواقع لا يضر بهما فلا يضر
بالجاهل ايضاً واما الاعادة فالاظهر فيه ايضاً العدم لان الامر يقتضي الاجزاء وكان مأموراً بما فعله وقد مر في القول
بانه مأمور بذلك ما دام متصفاً بصفة الجهل فهو دعوى خالية عن الدليل بل الامر المطلق والاعتناء يحصل بالمرة هذا واعلم
ان الكلام فيما ذكرنا انما هو في الواجبات والمحرمات والمباحات ونحوها وحرمة العبادات وكيفيتها واما الصحة والفساد بالنسبة
الى المعاملات والاسباب الشرعية كالعقود والجنايات ونحو ذلك فنقول يترتب الآثار على الاسباب وان لم يعلم المكلف على
بترتبها ولا يتوقف الترتب بالعلم بان الشارع رتب هذا على ذلك ومرادنا بالواجبات والمحرمات ايضاً غير التوصليات والا فالواجبات
التوصلية ايضاً لا يضر في ترتب الآثار عليها جهالة كونها عن الشرع فعليك بالتأمل في مواقع المسئلة والتميز والله الموفق والعالم

واعلم ان الكلام في هذه المسئلة بالنظر الى فن واحد هو الفقه المعتمد بظهور ثمرته في وجوب الاستفتاء وعدمه ولزوم التقليد وعدمه
واما بالنسبة الى الباحثين عنها فمسئلة علمية لا عملية نعم يثمر بالنسبة اليهم في التبليغ والارشاد وعدمه ولنفصل الكلام في المقام فنقول
ان المشهور جواز التجزي في الاجتهاد ومنعه جماعة والمراد بالمتجزي عالم حصل له ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط بحيث علمه
او يحصل ظنه وان لم يكن كذلك في نفس الامر بان يكون قادراً على استخراج برهة من الاحكام من الماخذ فقط مثل ان يحصل من تتبعه ان
الاخبار الدالة على احكام سنن الوضوء او مطلق الطهارة او الصلوة ينحصر بظنه بانها التي عثر عليها وعلم اجمالاً ان لا معارض لها في
الاخبار الدالة على احكام سائر الوضوء او مطلق الطهارة او الصلوة ايضاً المناكح والمواريث والحدود والديات وغير ذلك وعلم
ايات الاحكام في هذه المسئلة انما هي التي علمها ولا معارض لها وكذلك علم مواضع الخلاف والوفاق في المسئلة بالتتبع في كتب القوم بنظائر
هذه المسائل وكان عالماً بعلم الاصول وطريقة الاستدلال فيرجع ذلك الى التجزي الملكة والاقتدار اذ الملكة والاقتدار قابلان
للزيادة والنقصان بحسب الاقتصاد [illegible] او التجزي المسائل بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون سليقته وطبيعته ملائمة
لبرهة من المسائل دون بعض فيكون له ملكة هذا البعض دون الآخر كما ان الانسان قد يكون له سليقة فهم المعقولات دون
المنقولات وسليقة نظم الشعر دون الرسائل والخطب او بالعكس والغالب الوقوع في الفقه هو المعنى الاول اذ الغالب فيه
مدخلية الانس والمزاولة والقصور والكمال ولذلك يحصل ذلك غالباً في اوائل بلوغ مرتبة الاجتهاد واما التجزي في الاجتهاد
بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض المسائل بالفعل دون الباقي فهو ليس بمعنى التجزي في شيء اذ من المحال عادة ان يوجد عالم اجتهد في جميع
المسائل بل هو محال عقلاً اذ المسائل الفقهية غير متناهية وهي تتجدد كل يوم وساعة والحق ان النزاع في امكان التجزي كما قد
بالمعنى الذي ذكرنا ومنع ذلك مستنداً بان القوة الاستنباطية لا تتفاوت في المسائل فمن كان له قوة البعض فله قوة الجميع
مكابرة فنقتصر في المقام على الكلام في النزاع الواقع في جواز العمل به وعدمه والاقوى جوازه واحتجوا على الجواز بانه اذا
اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها فكما جاز للمجتهد
الاجتهاد فيها فكذا هذا واعترض بانه كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع مقتضى
ما يعلمه من الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وعدم تعلق غيره بها واعترض ايضاً
بان ذلك قياس غير جائز لعدم النص بالعلة ولا القطع بان العلة هي القدرة على الاستنباط ووجود المدارك لاحتمال كونها
هي القدرة الكاملة بل هو اقرب الى الاعتبار لكونها ابعد من الخطأ ورد بان العلة هي الفرق والاحتياج لسد باب العلم واجب

عنه بانه لا ضرورة مع وجود ظن المجتهد المطلق ونفي الاصل حرمة العمل بالظن خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع وبقي الباقي اقول تحرير

الاستدلال يظهر بعد التامل فيما بيناه في اجتهاد المقال وان ذلك ليس بقياس فانا نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية

على العالم الممارس لمدارك الاحكام لا مناص له عن العمل بالظن الحاصل له من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه لذلك

فكذا فيما نحن فيه الاستدلال الدليل العقلي القائم على عمل المجتهد المطلق بظنه قائم فيما نحن فيه وحرمة العمل بالظن مطلقا ممنوع بل الظن

من ادلة حرمة الظن في اصول الدين سلمنا لكنه حرام مع امكان العلم لا مع انسداده قولكم ان الضرورة تتقدر بقدرها وهو يرتفع

بظن المجتهد المطلق قلنا هو ايضا ظن فما وجه الترجيح قولكم ان العمل به اجماعي وهو المخصص قلنا الاجماع على اي قدر وعلى اي حد فان

الاجماع على اعتبار ظن المجتهد في الكل له عرض عريض بل لا يوجد له مصداق اذ قد بينا ان المراد من المجتهد في الكل هنا مقابل

المتجزي وهو ايضا على اقسام منهم من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين ومنهم متوسط وكل

من ارباب هذه الطرق يخطئ الاخر واختيار احد هذه الطرق ايضا مسئلة اجتهادية ظنية فاين المجمع عليه القطعي بل الظني

واعتبار القطعية من جهة كونه اجتهادا في الكل لا يفيد مع كونه ظنيا بحسب الطريقة فيبقى افراد المجتهد المطلق ايضا تحت الظن

فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد في الكل اقوى قلت لا نسلم وجوب متابعة الاقوى والا فيلزم بوجوب اتباع احد المجتهدين المطلقين اذا

كان ظن احدهما ضعف الاخر سلمنا لكن قد يكون ظن المتجزي بما فهمه اقوى من الظن الحاصل بما فهمه المجتهد المطلق اذ الباقي

هذا الكلام مع ان الكلام في تكليف المتجزي ولا بد للمتجزي هو الذي يعرف تكليفه فاعتبار الظن لا يلاحظ الا بالنسبة اليه في نفسه فاذا

حصل له ظن بان هذا الحكم كذلك في الواقع فهو لا يجامع حصول الظن له بان الحكم كما فهمه المجتهد في الكل حتى يلاحظ احدهما اضعف عنده

والاخر اقوى فمع حصول الظن له بما فهمه يصير ظن المجتهد في الكل المخالف له وهما عنده ولو فرض عنده احتمال ان يكون

الحصول قوة المجتهد في الكل مدخلية في فهم المسئلة ليست هي موجودة عنده فلا يحصل له الظن بالحكم اصلا وهو خلاف المفروض والفرق

بان فهم المجتهد في الكل ابعد من الخطاء في نفس الامر عن فهم المتجزي ان اريد منه بالنسبة الى المجتهد لم نر فيه ذلك ولا كلام لنا فيه

وان اريد بالنسبة الى ما فرض كون المتجزي مستقلا فيه محيطا بجميع مداركه فكلا مع ان الكلام ليس في ذلك بل في تكليف المتجزي

وان اريد ان كثرة الاعتماد على قوة المجتهد المطلق من جهة الغلبة يوجب ترجيح تقليده على تقليد المتجزي فهو كلام جار في الترجيح

بين المطلقين المتفاوتين في العلم فكيف بالمتجزي والمطلق ولا دخل له بما نحن فيه مع انا نقول كما ان العمل بالظن حرام

فكذلك التقليد ايضا حرام فاذا نفيتم جواز عمل المتجزي بظنه فكيف جوزتم له التقليد مع ان التقليد ايضا ظن فان قلتم

قلتم ان الاجماع وقع على جواز تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزي بظنه قلنا الاجماع قد عرفت في محله في المجتهد المطلق

وما فيه من الاشكال فيه سلمنا لكن الاجماع على وجوب تقليده حتى على المتجزي ايضا اول الكلام كيف والمشهور بين العلماء جواز التجزي في

الامر ومن الاحتمالين ولا مناص عن التخيير وهو ايضا يقتضي جواز التجزي واحتمال وجوب التوقف او الاحتياط ضعيف لا يلتفت

عليه واذا ثبت الجواز بطل المنع وان لم يثبت اليقين ويمكن اثباته بعدم القول بالفصل ايضا ويؤيد اليقين تم ترك

للتقليد وانه اخذ من المدارك بنفسه فهو الحكم وموافقة لعمومات وجوب العمل بالايات والاخبار او غير ذلك ويدل على

جواز التجزي ايضا مشهورة ابي خديجة عن الصادق ع حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني

قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه واعترض عليه بما حاصله ان العلم بشيء من القضايا ان اريد ما يشمل الظن المعلوم الحجية

فالمنكر للتجزي يدعي انه لا يحصل الا لمن احاط بمدارك جميع المسائل فالعلم بشيء من القضايا لا ينفك عن المجتهد المطلق وان

اريد به العلم الحقيقي فموضع النزاع انما هو ظن المتجزي لا علمه اقول ويمكن دفع ذلك بان اصحاب الاستدلال بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز

عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه حيث قال ع فيها انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف

احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما الحديث فنقول اولا ان ظاهر الروايتين هو العلم والخطاب للمشافهين وان كان

مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين مشتركون معهم في اصل التكليف فاذا لم يمكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم الحقيقي

فيكتفى بالظن من جهة استفراغ الوسع في الادلة المعهودة فكما ان الظان بجميع الاحكام من جهة استفراغ وسعه في جميع ادلتها يقوم

مقام العالم بها كما في مقبولة عمر بن حنظلة فكذلك الظن ببعض الاحكام من جهة استفراغ وسعه في ادلة ذلك البعض يقوم مقام العالم

بذلك البعض المذكور في رواية ابي خديجة فان قلت ذلك الظن يثبت حجيته بالاجماع فيقوم مقام العلم بخلاف هذا قلت انك هذا

خروج عن الاستدلال بالرواية ورجوع الى اصالة حرمة العمل بالظن وقد مر الكلام وكلامنا هنا في الاستدلال بالرواية وثانيا

فنقول يمكن ان يقال انه يظهر من التتبع في سير الائمة ع واصحابهم وطريقة رواية الاخبار وتجويزهم ع رجوع الناس الى اصحابهم

وحضهم لاصحابهم في الاحكام بمجرد انهم علموا طريقة الجمع بين مختلفات الاحاديث واستخراجهم الفروع عن الاصول مع انهم لم يكونوا

معصومين عن الخطاء والنسيان والاشتباه انهم كانوا راضين بعملهم بظنونهم الحاصلة من تلك الطرق ودعوى انهم بعد جميع ذلك كانوا

قاطعين بالحكم الشرعي ولم يكن عندهم احتمال الخطاء في رفعه من القول فعلى هذا يمكن حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن

فيتم دلالة رواية ابي خديجة على التجزي في الاجتهاد والقول بان الفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة دون الموجودين في زماننا

العينية عتاب فسيما والاضطرار في هذا الزمان الى العمل بالظن لكون حصول العلم فيه ابعد احتج المانعون بوجهين الاول لزوم الدور
وقرروه على وجوه نذكر بعضها فمنها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده في جواز التجزي وصحة اجتهاده
في هذه المسئلة اعني جواز التجزي موقوفة على صحة اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا من المسائل المجتهد فيها ورجوعه في ذلك الى فتوى
المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المفروض اذ المراد الحاقه بالمجتهد اولا وهذا الحاق له بالمقلد بالذات وان كان
ممكنا الحاقه بالمجتهد بالعرض وفيه ان محل النزاع جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية فنقول جواز اجتهاد المتجزي
في المسائل الفقهية موقوف على صحة اجتهاده على صحة دليله الذي يستدل به في اثبات هذه المسئلة الاصلية واجتهاده اي هذا
الاستدلال ليس اجتهادا منه في المسائل الفقهية بل اجتهاد منه في المسائل الاصولية ولا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقق البهائي
وغيره ووجهه ان مناط الاستدلال فيها هو العقل واستقلال العقل في ادراك كل مسئلة بدون ملاحظة مسئلة اخرى بحيث يحكم
بعدم المعارض محال لا يمكن انكاره نظير الاجتهاد في المسائل الكلية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزي متجزيا في الاصول وانما يتم اطلاق
التجزي اذا لاحظنا جميع مسائل الاصول والفروع وجعلنا مسئلة جواز الاجتهاد في التجزي جزءا من المجموع ونحن نجيب بانه لا تلازم
بين التجزي في الفروع والتجزي في الاصول فانا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول فنفرض اولا علم الاصول علما مستقلا
ونبحث فيه الاجتهاد بالمطلق في هذا العلم ولما كان علم الفقه متوقفا على معرفة شيء اخر غير هذا العلم فيمكن عدم الاقتدار
على الاجتهاد في جميع مسائله مع كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول وحاصل الكلام ان جواز التجزي في الفروع موقوف على صحة الاجتهاد
في مسئلة جواز التجزي في الفروع وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على صحة اجتهاده في هذه المسئلة الاصولية سواء كان متجزيا
في المسائل الاصولية او مجتهدا مطلقا فيها فلا دور وانت خبير بان نظير ما ذكره المانع يجري في المجتهد المطلق ايضا فانا نقول جواز
اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في مسئلة انه يجوز له الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه المسئلة ايضا يتوقف على جواز
اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا من المسائل وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد في جواز الاجتهاد من المسائل الكلامية او الاصولية
وتوقف جواز اجتهاده في الفروع على جواز اجتهاده في مسئلة الاصول اعني الاجتهاد في جواز الاجتهاد لا يستلزم الدور ودفعه
بان ذلك ثبت بالاجماع والضرورة غير صحيح لما بيناه من كون دليله ايضا ظنيا في اكثر افرادهم نعم يمكن ذلك في اثبات اصول
الدين بان يقال ان وجوب الصانع مما ثبت بحكم العقل وحجية حكم العقل ثبت بالضرورة فتأمل ومنها اعتماد المتجزي على ظنه بدليل
ظني تعلق بالظن في العمل بالظن بان يقول اعتماد المتجزي بظنه الحاصل من اجتهاده في المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه

في مسئلة جواز التجزي في الاجتهاد يتوقف
وجواز الاجتهاد في هذه المسئلة
على صحة اجتهاده في المسائل الفقهية
الفرعية ... يتوقف

اي من اجتهاده في مسئلة جواز التجزي ولنظر جوابه مما مر اذ جواز الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي من المسائل الاصولية الثابتة صحتها
بدليل وتوقف احد الظنين على الظن الاخر ليس بدور وقد يقرر هذا الاستدلال على وجه لزوم الدور وجوابه ان الظن الموقوف
عليه هو الظن الحاصل في المسئلة الاصولية ولا مناص عن العمل به فلا يحتاج الى دليل اخر لانتهائه الى القطع وهو انسداد باب العلم
وانقطاع السبيل الا الى الظن ومنها ان علم المتجزي بصحة عمله على ظنه والدليل الظني الدال على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه
بقبول الاجتهاد للتجزية وهذا موقوف على علمه بصحة عمله على ظنه وان شئت بدلت العلم بالظن وفيه ان الدليل الظني المقدم
الاول ان كان عطفا تفسيريا لظنه وكان المراد ان جواز اجتهاده في جواز التجزي موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد
التجزية يعني بجواز التجزي في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزي في الموقوف عليه التجزي في المسئلة الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف
والموقوف عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزي في الفروع فلا نسلم التوقف كما هو واضح وكذا ان اراد التجزي في كليهما
وان لم يكن عطفا تفسيريا بل يكون المراد من ظنه الظن في الفروع ومن الدليل الظني الدليل على جواز التجزي الذي هو مسئلة اصولية فان
اريد من قبول التجزي في الموقوف عليه التجزي في الفروع فلا نسلم التوقف في المعطوف ويجعل المغايرة في المعطوف عليه وان اريد التجزي
في الاصول فبالعكس ويظهر مما ذكر حكم ما لو اريد كلاهما ايضا لانتفاء المغايرة ايضا الثاني في حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق
بالاجماع والضرورة وبقي ظن المتجزي تحت المنع والجواب عنه منع عموم حرمة العمل بالظن وشموله لما نحن فيه لما مر مرارا سلمنا لكنه
فيما لم ينسد باب العلم والمفروض انسداده والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد المطلق حتى يتحقق غاية الامر انحصار الامر في الظن
ومع رجحانه فهو مقدم ثم قد يتكلم في دعوى الاجماع والضرورة على حجية ظن المجتهد المطلق اما الاجماع فلان ذلك ليس من المسائل المنقول
عنهم عن ائمتنا ع حتى يعرف من اجماع اصحابهم ع عليه موافقته لرأيهم ع كما هو المناط في الاجماع عندنا واما الضرورة فلان
العمل بالظن ليس من الضروريات الصرفة التي لا يحتاج الى واسطة بالبديهة وان اريد انه بعد انسداد باب العلم فالعمل بالظن
الناشي من الدليل عند دوران الامر بينه وبين التقليد ضروري فهو حسن لكنه لا اختصاص له بالمجتهد المطلق بل المتجزي ايضا ياخذ
بالدليل اولى ويمكن الجواب عن الاول بوجهين الاول ان مرادهم من دعوى الاجماع لعله اجماع العقلاء او اهل العدل من جهة
افهامهم ان الشريعة منزهة عن لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم يكن ظنه حجة من جهة بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو
المفروض وهذا الدليل وان كان يمكن ان يقال انما يثبت حجية الظن بالحكم الشرعي من حيث انه ظن به لا خصوص ظن المجتهد من حيث هو لكنه يكفينا
في هذا المقام لان المستدل لم يرد الا الجواز وذلك لا تعيينه مع انه يمكن ان يقال انه بالنسبة الى الفقه والمعتاد لما كان ارجح فتركه الى غيره

ترجيح المرجح ووجهه ايضا اجماع العقلاء ولكن هذا يرجع الى دعوى الضرورة ببعض معانيها الآتية وثانيا ان المراد هو الاجماع المصطلح
ولا مانع منه ويمكن اثباته بوجهين الاول ان من تتبع سير الصحابة والتابعين في رجوع بعضهم الى البعض وتقرير ائمتهم عليهم السلام ذلك
وتجويزهم الترجيع الى اصحابهم وتقريرهم على طريقتهم في فهم مطالبهم والجمع بين اخبارهم المختلفة وامرهم بالجمع بالقواعد الملقاة
اليهم التي لا يمكن التفريع عليها والعمل بها الا مع الاعتماد بظنونهم في فهم موافقة الكتاب ومخالفته وموافقة المشهور ومخالفته و
معرفة الاعدل والافقه الذي لا ينفك عادة عن لزوم معرفة العام عن الخاص وطريق التخصيص ومعرفة الاطلاق والتقييد والامر والنهي
والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم باقسامها وغير ذلك من المباحث المحتاج اليها فبعد ملاحظة ذلك يحصل له القطع برضا ائمتهم عليهم السلام بما
يتداولونه بينهم من الطريقة بل هذه الطريقة ايضا يثبت حجية ظن المتجزي ايضا كما اشرنا سابقا فكيف بالمطلق والثاني ان الكلام
هنا في مقام تجزي الاجتهاد واطلاقه لا في طريقة الاصولية والاخبارية وغيرهما فنقول اتفاق العلماء في كل عصر ومصر من نشأ
من قبل الازمان نحن ثم بحيث لم يعرف منكر يعتمد عليه بقوله على جواز عمل المستنبط المطلق القادر على تحصيل كل الاحكام بقوته
الحاصلة لذلك ومتابعة مقلده له بل لزوم ذلك ووجوبه يكشف عن ان ذلك كان من جهة رخصة من جانب ائمتهم عليهم السلام فهذه
هو من مصاديق الاجماع المصطلح كما حققناه في مبحثه ولا يضر تحقق الاجماع فيما كان المسألة مما يتداوله صاحب الائمة وسبيلها
عن ائمتهم عليهم السلام واما الجواب عن الثاني فاما اولا فاحتمال ارادة ضرورة الدين بتقريب ما ذكرنا اخيرا في الاجماع بدعوى ان
الطريقة المستمرة افادت خاص صاحب الشرع بذلك بديهة واما ثانيا فاحتمال ارادة بديهة العقل بعد ملاحظة الوسائط عن نقائص
التكليف وانسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق ولكن ذلك لا يفيد الا جواز العمل به من حيث انه ظن ولا يفيد تعيينه وقد عرفت
كفايته في المقام وما ذكره في الاعتراض من تسليم ذلك وتجويز الاعتراض انه بعيد عن الدليل فليس بشيء لانه ليس بضروري لا يحتاج
التقليد الى الاستدلال نعم ما ذكره يصير مرجحا لاختيار الاجتهاد للمجتهد المطلق على التقليد ولا يفيد الضرورة ومقتضى ادلة
كون جواز التجزي ايضا بديهيا مطلقا وهو كما ترى اذ ترجيحه على تقليده لمثله ان سلم فلا نسلم ترجيحه على تقليده للمجتهد المطلق بل ذلك يحتاج
الى الاستدلال وليس بضروري واما ثالثا فاحتمال ارادة الاضطرار والاحتياج من الضرورة ووجهه يعلم مما سبق قوله فان التقليد
تعليق القلادة ففي الصحاح القلادة التي في العنق وقلدت المرأة فتقلدت هي ومنه التقليد في الدين وتقليد الولاة الاعمال وقال
علماء الاصول كالعضدي وغيره هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله فقال العضدي وعلى هذا فلا يكون
الرجوع الى الرسول صلى الله عليه تقليدا له وكذا الى الاجماع وكذا رجوع العامي الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم وذلك

لقيام الحجة بقول الرسول بالمعجزة والاجماع بما مر في حجيته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا فلا مشاحة
في التسمية والاصطلاح اقول وعلى هذا فيشكل قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول بان المراد من لفظ التقليد هنا ان
كان ما ليس عليه دليل فكيف يجوز في الفروع وان كان مما ثبت عليه دليل فكيف لا يجوز في الاصول والذي حق عنه ان يقال
التقليد هنا مجرد الاخذ بقول الغير مع قطع النظر عن القيدين فحاصله ان اخذ قول الغير في الاصول هو التقليد الاصطلاحي اعني الاخذ من
غير دليل ووجه عدم جوازه هو عدم الدليل او الدليل على العدم وقولهم في الفروع ليس به بل هو ما اطلق عليه التقليد ايضا باصطلاح
جديد وهو الاخذ بما قام الدليل على جواز الاخذ عنه ثم ان يتكلم في المقام ويقول انا بعد جواز التقليد في الفروع فانما نعين المجتهد العادل
للتقليد ولا يجوز تقليد غيره فان ذلك في معنى ان هذا القسم عن الاخذ بقول الغير يخرج عن التقليد على الاصطلاح الاول لانه عمل بقول الغير
بالدليل ولذلك يجوز واما غيره فهو عمل بقول الغير من غير دليل فلا يجوز وفيه انك قد عرفت سابقا ان اخذ العامي من مثله قد يكون من جهة
حجة من عنده وانه مكلف به ح فيكون هو مثل تقليده للمجتهد واعتبار كون الدليل على الاخذ دليلا في نفس الامر لا عند المكلف لا يتم
للزوم الظلم في الفرق بين المكلفين الآخذين احدهما بقول المجتهد والآخر بقول غيره مع عدم معرفة كليهما بوجوب الاخذ وعدم الاخذ
عن المجتهد من جهة الدليل بل اخذه رجما بالغيب وبمظنة انه ايضا مثل العامي الآخر الذي اخذ منه الآخر واعتبار ان يكون الدليل دليلا
عنده وفي نفس الامر كليهما في جواز التقليد ايضا ما لم يدل دليل عليه كما مر وسيجيء ويمكن دفع هذا الاشكال بتخصيص النزاع في العبرة
بالمرة وحصل الشك في الصحة وهو مخصوص بالعلماء والاذكياء كما سنشير اليه ولكن كلماتهم مطلقة ولم نقف على تفصيل في كلامهم الا ان في
المعتمد ان التقليد على اصولهم المعتزلة الذي فيه للظلم المثبتة للعدل وكيف كان فالمشهور بين علمائنا الذي عليه الاجماع انه يجوز لمن لم يبلغ رتبة
الاجتهاد التقليد للمجتهد في المسائل الفرعية بمعنى انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو كفائي وقد ذكره وعليه اكثر الامامية وخالف
فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عنده اذا نبه الى التوابع او النصوص
الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة انتهى وحكي بعض العامة ذلك
عن المعتزلة انما يجب على العامي ان يسأل العالم بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله وحكي الجواز مطلقا سواء كان عاميا
محضا او عالما بطرف من العلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم والمنع
في كلماتهم وصرح بالاجماع السيد المرتضى وغيره من علماء الخاصة وفي منتقى في كرر بعدما نقل عنه ويدفعه اجماع السلف والخلف
على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه انتهى ويدل عليه ايضا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم

لا تعلمون ولكن ما دل من الاخبار على جواز الاخذ من العلماء وهي كثيرة جدا وسنذكر بعضها ويدل عليه ايضا لزوم العسر والحرج الشديد
بل اختلال نظام العالم اذ لو اجتهد وليس لم راسها لا يحصل عنده وقوع الواقعة بل يحتاج صرف مدة العمر او اغلبه فيه واما ما ذكره
البغداديون فهو ايضا ضعيف لعموم الادلة وضعف ما استندوا من ان تجويز المستفتي على المفتي الخطأ يمنع من قبول قوله لعدم
الامن من الاقدام على القبيح ولانه لا يجوز التقليد في الاصول فاذا كان مكلفا بالاجتهاد والعلم في الاصول فلا بد ان يكون متمكنا منه
والا لزم التكليف بالمحال ومن تمكن من الاجتهاد في الاصول فيتمكن منه في الفروع ايضا لانها اسهل من الفروع واكثر شبهها منها ويرد على الاول
اولا منع كون مطلق تجويز الخطأ مانعا عن العمل والا لامتنع على المجتهد لنفسه ايضا وثانيا منع زوال تجويز الخطأ بذكر الدليل كما لا يخفى
وعلى الثاني منع كون الاجتهاد في الاصول صعبا فانها مبتنية على قواعد عقلية وشواهد عقلية ذوقية وجدانية يسهل ادراكها
للكل من لم تغف الهه وليس المطلوب فيها الا الدليل الاجمالي كما سنبينه مع ان مسائلها قليلة غاية القلة في جنب الفروع وان ادلة الفروع
جزئيات متفرقة متشتتة واكثرها مبتنية على مدلولات خفية ومحفوفة باختلافات واختلالات لا يرضى زوالها في كثير منها ثم في
ذكري لعد العبارتين اللتين بقيتين وما ذكروه لا يخرج عن التقليد عند التحقيق خصوصا عند من اعتبر حجية خبر الواحد فان في البحث عنه
عرضا عريضا اقول ولا يظن ان مراده من الرجوع الى اجماع العلماء والى النصوص وغيرها كما ذكروه مبتنيا على الاستدلال بالاجماع والنص
وهو يحتاج الى الاجتهادية سيما اذا كان النصوص من اخبار الاحاد التي فيها المعركة العظمى فلا يجوز الاعتماد على الاجماع والنصوص الا
بعد الاجتهاد في حجيتهما وجواز العمل عليهما فاذا اعتمد في ذلك على العلماء فهو تقليد وان كان يجتهد في ذلك ايضا فلا فرق بينه وبين
المجتهد مع ان ظاهرهم انهم يفرقون حيث قالوا اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع اه وكيف كان فالمسئلة واضحة وضعف القول بين
الطرفين ان يبين نعم ههنا كلام آخر وهو ان اثبات جواز التقليد للعاجز في الفروع او وجوب الاجتهاد من المسائل النظرية فلا بد
ان يجتهد فيها واجتهاد المجتهد فيها كيف ينفع للعاجز ورجوع العامي الى المجتهد فيها اما بالتقليد ففيه انه يتوقف على جواز التقليد فيه
وهو دور او دور على التجزي واما بالاجتهاد وهو خلاف الفرض ويمكن دفعه بان عدم وجوب الاجتهاد عليه من المسائل الكلامية
التي لا بد ان يستقل بها المقلد فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد بل يجتهد المقلد فيها فيحكم عقله اما بعدم وجوب الاجتهاد في الجزئيات
او بجواز تقليده في عدم وجوب الاجتهاد ثم التقليد فيها لان العقل بعد الالتفات سيما بعد سماعه من العلماء انه يجوز له التقليد
لقبح التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العسر والحرج او المحال يحكم بعدم وجوب الاجتهاد فهذا ايضا اجتهاد للعامي يجب عليه الرجوع
الى اجتهاده كما انه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد الى الكبرى الكلية الثابتة له من الادلة المذكورة مع بقاء التكليف بالفروع

بالضرورة وسيجيء الكلام في تمام المقام عند بيان لزوم النظر في اصول الدين او عدمه وكيفيته ومقدار التكليف فان هذه المسئلة من مرجح المباحث
الاصولية والمباحث العقلية الكلامية وحاصل ما قررناه في القانون السابق وما ذكرناه ههنا نعلم ان النزاع انما هو بعد زوال الغفلة والجهالة في مبادي
الاول من التكليف الى ان يحصل له الاشكال في انه هل يجب عليه الاجتهاد في جزئيات المسائل او يجوز له التقليد فيها وذلك انما هو لمن بعض
وافراد العلم او وفق قطعا عظيما من الفطنة والذكاء سيما بعد التنبيه بمجالسة العلماء واستماع منهم نقل القول بوجوب الاجتهاد في الفروع
للعوام ايضا لا بد ان يكون الكلام بما بعد التفطن لذلك لا في حال الغفلة هذا هو الكلام في العاجز واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين اجماعا
اذا اجتهد في المسئلة واما قبل الاجتهاد في المسئلة ففيه اقوال الجواز مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بتضيق الوقت وعدمه والتفصيل بما يخصه
وما لا يخصه من الاحكام والتفصيل بتقليد الاعلم منه وغيره والتفصيل بتقليد الصحابة وغيره ودليل المجوز مطلقا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون وفيه ان المجتهد في غير حال الضيق ليس ممن لا يعلم بل الظاهر انه من اهل الذكر واهل العلم الذي في مقابل غير العالم ودليل المانع
مطلقا وجوب العمل بظنه اذا كان له طريق اليه اجماعا خرج العاجز بالدليل وبقي الباقي وفيه منع الاجماع فيما نحن فيه ومنع التمكن من الظن مع
ضيق الوقت نظرا الى ان الاقرب الجواز مع التضيق واختصاص الحكم به اما عدم الجواز في غيره فلان ظنه اقرب من الظن الحاصل بالتقليد اذ احتمال
انطباق اجتهاد نفسه من وجه وفي اجتهاد من يقلده من وجهين اذ احتمال الخطأ في اجتهاده وفي اخباره عن نفسه انه مما اجتهد فيه صحيحا كلا
اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه مظنونه وما قال هذا الكلام الى عدم حصول الظن بفتوى المجتهد اذ لا معنى لحصول ظنين في ان واحد احدهما اقوى
من الآخر وما قرع سمعك فيما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن للمجتهد بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استفراغ الوسع فهو معنى آخر لا ينبني

بل الاقوى الفرق

عليه على المنع واما تقليد الاعلم فهو ايضا لا يجوز لانه لا يلزم من كونه اعلم عدم انطباق اجتهاده وعدم احتمال عدم كونه مما اجتهد فيه
في الواقع نعم ربما يكون اجتهاده للاعلم سعينا في اجتهاد نفسه مثل ان يلاحظ المجتهد المسئلة ملاحظة اجمالية ويلتفت الى ادلتها على سبيل الاجمال
ولم يعمق النظر فيها ولكن حصل في نظره الظن باحد طرفي المسئلة ثم اذا صادف ذلك موافقته رأي المجتهد الاعلم الاورع فقد يطمئن
نفسه بذلك فيصير اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته له من جملة ادلة المسئلة والامارات المحصلة للظن المرجحة للاطمئنان عنده واما مجرد
اجتهاد الاعلم الاورع فلا يكفي ويتفاوت المسائل في هذا المعنى باعتبار المآخذ وباعتبار عموم البلوى وعدمه وباعتبار كونها من الاصول او
من الفروع ونحو ذلك وربما يوجد في نهاية مرتبة التحصيل التردد للمحصل بين ان لا يجوز له الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر
فموافقة رأي المجتهد الاعلم يصير معينا لاعتماده على نظره ولا يصح العمل عليه مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل اعتمادا على ما
حصل له والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد في السابق لا ينظر حق النظر ولا يتأمل حق التأمل ويتم نظره باعانة وفاق المجتهد

لآخر بخلاف ما نحن فيه فانه يتمم نظره بقدر طاقته لكنه لا يطمئن بمجرد استفراغ نفسه فيتمم حجيته بموافقة مجتهد فان المشهور
عدم جواز التقليد في اصول الدين وقيل بجواز التقليد وهذه المسئلة من المشكلات فلنقدم ما عندنا في المسئلة وبلغه مجهودنا لكون
ذلك معينا على بيان الأدلة وتوضيح مطالب القوم ويظهر به محل النزاع في المسئلة ثم نتعرض للأقوال والأدلة مفصلا ونتكلم فيها فنقول
ان تجويز التقليد في الاصول ان كان معناه تجويز الأخذ بقول الغير في الاصول كما هو كذلك في الفروع فيشكل بان الأخذ بقول
الغير هنا لا يمكن اذ المعتبر في الاصول هو الاذعان والاعتقاد وجواز الاذعان بقول الغير وعدمه مما لا يحصل له اذ حصول الظن
واليقين من قول شخص ليس من الامور الاختيارية حتى يصير موردا للتكليف وانما يصح الأخذ بقول الغير في الفروع لان المراد
العمل على مقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الامر فلا بد ان يتكلف هنا ويراد بالأخذ بقول الغير هو العمل على مقتضاه من ان
يقلد المجتهد الذي يقول بنبوة نبينا ص ومعنى تقليده ان يعمل على شريعته ويتبع سنته وان لم يحصل له اذعان بحقيتها
قطعا او ظنا وان كان يحصل الظن الاجمالي الذي بسببه يعتمد على هذا المجتهد وبهذا يظهر لك الفرق بين المسئلتين المتقدمتين
احديهما جواز التقليد في الاصول وعدمه والثانية جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل بالنظر الا الظن فالظن قد يحصل
بالنظر وقد ينفك عن التقليد في التفاصيل وخصوصيات المسائل وان امكن حصوله بالاجمالي فيمكن القول بعدم جواز التقليد مع الاكتفاء
بالنظر المفيد للظن في بعض الاحيان والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن بالخصوص وبالتفصيل وان كان معناه تجويز العمل
بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت كما هو مصطلح ارباب المعقول فيؤول النزاع فيه الى انه هل يجب اقامة الدليل المفيد للجزم
على مقتضى جزمه ام لا وعلى هذا فقول المحقق البهائي في آخر الكلام على جواز التقليد في الاصول وعدمه ان هذا النزاع يرجع الى
النزاع في اشتراط القطع يعني ان قلنا باشتراط القطع فلا يجوز التقليد وان لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظن فيجوز لا
عن تأمل اذ لقائل ان يقول بعدم لزوم القطع مطلقا وعدم جواز التقليد معا كما سنشير اليه او انه قد يحصل القطع مع
التقليد على الاصطلاح الآخر واذ قد عرفت ان العلم والظن ليس من الامور الاختيارية فمن يقول بوجوب تحصيل القطع او اليقين
في الاصول لا بد ان يريد من ذلك وجوب النظر اذ العلم والظن في نفسهما ليس من الامور الاختيارية بالذات والنظر قد يحصل
به اليقين وقد يحصل به الظن وقد لا يحصل به شيء منهما كالمسائل المتردد فيها المتوقف عنها فرجع الكلام في كفاية الظن في الفروع دون الاصول
الى ان المجتهد في الفروع يجب عليه النظر الى ان يحصل له الظن فاذا حصل له الظن فلا يجب عليه زيادة النظر ليحصل العلم لانه يجب عليه تحصيل
الظن البتة اذ قد لا يحصل له ولا يمكن له حصوله كما لا يخفى واما المجتهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظن مع امكان زيادة النظر

النظر المرجو فيه حصول العلم فلا يجب عليه الاعتقاد بما يظن والعمل على وفقه بل يتوقف حتى من لم يحصل له الظن في الفروع بقرينة المقابلة
الى الاجتهاد في الفروع فيرجع القول بوجوب تحصيل العلم في الاصول ووجوب النظر حتى يحصل العلم بالطاقة لا دعوى ان مسائل الاصول
كلها مما ينتهي النظر في ادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم فمن لم يحصل له فلم يؤد النظر حقه ولم يخرج نفسه عن الشوائب وحب [illegible]
الخلافية في غاية الصعوبة ودعوى كون كل محق في نفس الامر موديا نظره حق النظر وكل مبطل مقصرا في غاية الاشكال وانما المراد
لنفس الامر والمتى لفقه بمعنى الاتفاق فلا يوجب الفرق كما لا يخفى فكما ان المقلد بين المتناقضين مأجور بينهما لا يؤاخذ احدهما بما في نفس
الامر في الفروع وكذا المجتهدان المتخالفان فيها فكذا المجتهدان المؤديان حق النظر المتخالفان في الاصول والقول بان الحق
اذا كان واحدا في الاصول فيجب على الله تعالى نصب العلم عليه والا لزم الظلم واللغو والعبث فمن لم يصبه فقد قصر انما يتم اذا ثبت
وجوب اصابة الحق والواقع في نفس الامر بل المسلم انما هو اصابة الحق في نظره مع عدم التقصير والتفريط وما ذهب اليه جمهور
العلماء من ان المصيب في العقليات واحد وغيره مخطئ آثم كما سيجيء فيما بعد فلو سلمناه فانما يسلم في المجتهدين الكاملين المتتبعين
للأدلة لا مطلق المكلفين كما سنبينه ان شاء الله نعم لو قصر احد وقال بذلك في وجود الصانع مثلا في الجملة او ذلك مع وحدته او ذلك
مع النبوة او ذلك مع اصل المعاد لم يكن بعيدا اذ الظاهر ان ادلة المذكورات مما يمكن فيه دعوى لزوم اصابة الحق النفس الأمري
اما مثل تجرده تعالى وعينية الصفات وحدوث العالم ونفي العقول وكيفيات المعاد وغير ذلك فلا اللهم الا ما ثبت منها
بالضرورة من الله ورسوله بعد ثبوتهما وفي ثبوت الضرورة ايضا اختلافات وكذلك في مقدار ما ثبت منها وكميتها وكيفيتها كما [illegible]
اليها وكذلك تعيين النبي والوصي بعده لا دليل على ذلك فيهما ايضا اذ فائدة وجوب النبي ص والامام ع هو ارشاد الخلق وكلاهما
يبلغان عن الله تعالى فيما بعدهما حقيقة من يبعثه امر الله تعالى فاذا جاز ان يكتفي فيما بلغاه بالمظنة الحاصلة من الاجتهاد بعد عروض
الحوادث وطرو الموانع عن تحصيل الجزم به فلم لا يجوز ان يكتفي في اصل اليقين اذا حصل الاشتباه بسبب حصول الموانع ولا يذهب عليك
ان ما ذكرته لا ينافي افادة ادلة نبوة نبينا اليقين لنا وكذا ادلة امامة الأئمة ع والحاصل اني اقول لا يجب افادة اليقين مطلقا لكل
احد ولكل زمان الا ترى انه لا يجب افادة ادلة الفروع اليقين مع انها قد يفيد اليقين في بعض الموارد ايضا والقول بان
ما حصل فيه اليقين خارج عن الفروع شطط من الكلام وقد بيناه في اوائل الكتاب وكما ان الاصل في اصول الدين واحد فكذلك
الاصل في الفروع فاذا جاز اشتباه الحكم الفرعي بسبب الحوادث التي وقعت في صدر الاسلام وصارت سببا لخفاء الحق واهله فلم
لا يجوز حصول الاشتباه في الاصول بسبب اختلاف ادلته مثل حال النبي ص او الامام ع بل اقول ان النبي ص مبعوث لارشاد الخلق

وابلاغ الحكم الذي هو واحد في نفس الأمر الى عباده ومقصوده ان يعبد بالحكم الخاص فاذا لم يقصر النبي صلى الله عليه وآله في الابلاغ وتكلم مع قومه
بلسانهم في ذلك لكن اتفق ان المخاطب اشتبه في فهم الخطاب واتى بضد الصواب فلم لا تقول ان هذا المخاطب مخطئ آثم لان
الله اراد منه شيئا آخر ونصب عليه دليلا له فهو مقصر ليس بمعذور فاذا كان غفلة المخاطب الى اشتباهه في فهم ما شافهه
النبي صلى الله عليه وآله بالخطاب لم يكن معذورا فلم لا يكون ذلك في فهم ادلة الامامة او النبوة مع عدم التقصير معذورا والقول بان
جعل الخطاب مناطا للفروع مع قابليته لوجوه الدلالة وتفاوت افهام المخاطبين بسببه دليل على رضا تعالى بما يظنه المكلف
من الخطاب لا يوجب عليه اصابة الحق الحقيقي بخلاف ما جعل مناط العقل الغير القابل لذلك جزاف من القول اذ تخالف
العقول في مراتب الادراك وتفاوتها في المدارك بحيث لا يمكن انكاره ومن ينكره فهو مكابر مقتضى عقله فالذي هو حجة الله على عباده
هو العقل والتفكر والتدبر مع التخلية والانصاف وترك العناد بقدر الوسع والطاقة والاستعداد والكلام في ان المتنازع فيه
في المسئلة لعل منتهاه غاية التخلية والانصاف فالعمدة هو الكلام فيما نحن فيه اذ لعل منتهاه في ادراك التخلية والانصاف وان نظره وفكره
مقرون بهما مكلف بما يبلغه طاقته في ذلك اذ البواعث الكامنة في النفوس والدواعي الجالبة لاختيار الطرائق قد يخفى على غير النفوس
الكاملة الواصلة الى اعلى الدرجات ما لم يبلغ حد العصمة فكيف بالجاهل الذي لم يعرف بعد مواقع الخطأ عن دقائق معائب النفس
في اوائل البلوغ فان فهم ان محض موافقة الآباء والامهات مما يوجب التخطي عن البلوغ الى الحق مما لا يخطر ببال اكثرهم بل يصعب
ازالته غالبا على العلماء المرتاضين الذين يحسبون انهم خلعوا الربقة عن اعناقهم فضلا عمن دونهم وكذا الكلام في ساير معائب
النفس من حب افكارهم الدقيقة التي استقلوا بها وعدم تقاعدهم عن مكافحة الخصوم وتقييده بخوف التضعضع عن درجات
العلوم فان لهذه المعائب دركات تحت دركات لا يتدرج منها لغير آحاد الى درجات التصعد وربما يكون منها ما هو اخفى من
دبيب النملة على الصفاة في الليلة الظلماء ومن الواضح ان التخلي عن جميع عروق الاخلاق الردية لا يمكن لكل احد بل ولا لاكثر العلماء
فضلا عن العوام بل ولا لاحاد الناس بعد مدة مديدة من المجاهدات وربما يكون نهايتها نهاية العمر فكيف يتوقف ببطلان العقايد
والاعمال لكافة الناس في غالب اعمارهم بل الظن انه مناف لحكمة الله ولرافته بل لعدله فظهر من ذلك ان مراتب التكاليف
مختلفة ولكل مرتبة لواحق فقد ذكر الشهيد ره في القواعد ان الرياء قسمان جلي وخفي فالجلي ظاهر والخفي انما يطلع عليه اولو المكاشفة
والمعاملة لله كما روي عن بعضهم انه طلب الغزو وتاقت نفسه اليه فتفقدها فاذا هو يحب المدح بقولهم فلان غاز فتركه فتاقت
نفسه اليه فاقبل يعرض عن ذلك الرياء حتى ازاله ولم يزل يتفقدها شيئا بعد شيء حتى وجد الاخلاص مع بقاء الجهاد فاتهم

فاتهم نفسه وتفقد احواله فاذا هو يحب ان يقال ان فلانا مات شهيدا لتحسن سمعته في الناس بعد موته الى آخر ما ذكره ولا يخفى
ان التكليف باستيصال عروق الاخلاق الردية لكل الناس في اول التكليف عسر وحرج عظيم لو لم نقل انه تكليف بما لا يطاق
ولذلك جعل المشايخ من ذلك طائفة من الصوفية باخذ طريقة الملامية وجعلوا يباشرون الامور الردية بل الافعال الشنيعة
القبيحة لاسقاط نفوسهم من اعين الناس حتى لا يبقى لهم داعية ليتوصلوا بذلك الى الكسب المشتهي وانت خبير بان كل ذلك معصية
ومخالف للشرع مذموم ومبادرة الى الهلكة برجاء النجاة وهو مذموم بالعقل والشرع فرخص الشرع لاهل العلم بل الامر به مع كونه متعذرا
للقوة البهيمة لا ينفك عن تقوية تلك العروق ومعاليته التي ذكرها الشرع وان كانت واقعة لها ولكن لم يجر عادة الله بدفعها على
الناس وبالجملة ما يقتضيه دقيق النظر هنا غير ما اقتضته الانظار الجلية فنستعين الله على الهام الحق والصواب واصابة التحقيق في كل باب
فان قلت ان ما ذكرته من التفصيل في المسئلة والفرق بين مسائل الاصول قول بالفصل وخرق للاجماع قلت لا منع لدعوى الاجماع في هذا المقام
اذ نحن مع قطع النظر عن الشرع في صدد بيان اثبات الشرع مع ان عدم وجدان القول بعدم الفصل ليس قولا بعدم الفصل بل الظاهر وجود
القول بذلك في الجملة كما يظهر من الشارح الجواد وغيره فقد تقرر بما قررنا ان الجزم المطلق يكفي في سقوط الاثم مع عدم التقصير اذا حصل له الجزم
ويكفي بالظن اذا لم يمكنه تحصيل الجزم ولا دليل على وجوب تحصيل الجزم الثابت المسمى باليقين في الاصطلاح وهو ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع
ولا تحصيل ما يقبله ولكن كان مطابقا للواقع وترتب احكام الكفر على بعض المعذورين في الدنيا لا يمنعه ولا ينافي الحكم بسقوط الاثم كما سنبينه ان شاء الله
ثم ان تحصيل العقايد الاصولية يتصور على صور ثلث الاولى ما يحصل بالنظر في الدليل والثانية ما يحصل بالتقليد نظير ما يحصل في الفروع عن ما لا يستلزم العلم
التفصيلي بها وان امكن حصول ظن اجمالي كما في الفروع والثالثة ما يحصل بالتقليد مع حصول الجزم بها والظاهر ان كلمات الاصوليين انما هي في الاول
وان مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل نظير التقليد في الفروع المتداول بينهم المصطلح عندهم لا مجرد الاخذ بقول الغير وان لم يكن
مجتهدا وهذا مختص بالذين زال غفلتهم وحصل لهم العلم بان الله تعالى نصب على المكلف اما الاجتهاد او التقليد ومراد المحقق البهائي من قوله دام اشتراط
القطع يرجع الكلام بعينه في جواز التقليد وعدمه ايضا التقليد بهذا المعنى اذ هو الظن الذي لا يفيد الا الظن لا المعنى الثالث واما ان
فان امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الكامل لبعض الاذكياء الذين زال عنهم الغفلة المتفطنين لان تكليفهم احد الامرين فهو يرجع
ايضا الى النظر والاجتهاد مع المعرفة بانه نظر واجتهاد فانه يثبت اولا بالنظر صدق المجتهد ثم يتبعه فيرجع الى القسم الاول ولكن حصول
الجزم حينئذ نادر واما الجزم الحاصل لغير هؤلاء عن تقليد غير المجتهدين الكاملين مثل الجزم الحاصل للاطفال والنساء والعوام الناشئ عن
تقليد آبائهم وامهاتهم واساتيدهم وان كانوا هم مقلدين لمثلهم ايضا بل علمائهم المجتهدين ايضا مع عدم معرفة لنا المجتهدين بهم المستفتين

لاعتماد لا غير فالظاهر ان ذلك خارج عن مطرح انظارهم في هذا المقام لانهم يقولون يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول وموضوع المسئلة
واحد الآن يطلق لفظ التقليد في عنوان المسئلتين وحينئذ المراد من المقلد في مسئلة الاصول بمعنى من لم ياخذ العقيدة من الدليل التفصيلي
الخاص الذي هو غير حسن الظن باحد فيشمل ما نحن فيه في محل القسم الثالث لصورتين احديهما حصول الجزم للعارف العالم المتفطن لمعنى الجزم
والظن والفرق بين المجتهد وغير المجتهد والثانية حصول الجزم والاطمينان لمثل الاطفال والنساء والعوام مع عدم تاملهم في معنى الجزم والظن
وعدم تفطنهم لاحتمال عدم جواز الاخذ ممن اخذوه وللفرق بين آبائهم وامهاتهم وعلمائهم اما الصورة الاولى فيمكن ادخاله في القسم
الاول كما اشرنا انما الاشكال في الصورة الثانية والكلام فيها هو نظير الكلام في تقليد آبائهم وامهاتهم في الفروع
الثاني فيقول المراد من تقليدهم ههنا هو الركون اليهم والاذعان بقولهم والاعتماد عليهم وهو يفيد غالباً الاطمينان والسكون
والجزم في نظر هؤلاء اذا خلت نفوسهم عن الريب وغفلت عن الشكوك والشبهات لعدم عروض منافيات المطالب
والاحتجاجات عليها في الكلام في سقوط التكليف عن هؤلاء وعدم السقوط وانه هل يجب عليهم النظر او يكفي ما حصل لهم من الاطمينان
والحق ان المناط لوجوب النظر سيظهر لان المكلف فيه غافل عن الوجوب بالفرض ويجب اعتمادهم على مثل ذلك اوج معرفة لكماله
واما من قرع سمعه ما يلزم عليه النظر تفصيلاً وان يكون اخذ الاعتقاد بالدليل التفصيلي لا الاجمالي بمعنى انه حصل بالاعتماد على الغير
ومع ذلك قصر في ذلك واكتفى بالتقليد فهو على قسمين الاول ما يحصل بسبب ذلك له الشك ويزول عنه السكون والاطمينان
فالحق ان ذلك مقصر آثم غير مؤمن لعدم حصول الاذعان له اصلاً فاذا تقاعد عن النظر فلا ريب في انه آثم غير معذور وليس من
جملة المؤمنين ويجري الكلام في حاله ولكن ان يدخل ذلك في محل النزاع اذ لا اظن احداً انه قال بجواز مثل هذا التقليد والثاني
من لا يحصل له الشك بل الطمأنينة باق على حاله وقد يظن ان الامر بالنظر امر تعبدي وواجب آخر ولا يخدش في اذعانه اصلاً
كما انه هو ذلك في الفروع ان بعضهم قد يظن ان عرض الصلوة على المجتهد واجب عليه بل قد يزيد هذا الشخص في اذعانه بما قرع
سمعه من وجوب النظر فان العالم الورع من اهل ملته اذا نبهه على ان مسئلة الامامة خلافية وللمخالفين ايضاً ادلة على مذهبهم لابد
ان يلاحظ ثم يختار مذهب الامامية ويدخل في ذهنه ان هذا العالم المتبحر الورع مع وجود الدليل على مذهب المخالفين ترك منه
مذهبهم واخذ هذا المذهب مع معرفته بوجوب النظر والاجتهاد فهذا المذهب مما لا ياتيه الباطل ابداً فيقصر في النظر وبالجملة
فهذا ايضاً مثل الآن بين في الغفلة عن حقيقة الامر والظاهر انه ايضاً معذور الا في ترك هذا الواجب ويجري الكلام في حاله داخل
فاسق او لا هذا ولكن هذا الكلام لا يتفاوت فيه الحال بين الموافق والمخالف والمسلم والكافر على ما يقتضي قواعد العدلية

العدلية والقول بتعذيب الكفار مطلقاً خصوصاً والمخالفين دون المسلمين الشيعة خروج عن العدل وذلك لا ينافي ثبوت احكام الكفر
لهم في الدنيا مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم وقتالهم اما النجاسة فلانه امر تعبدي ولا ريب ان الكلب والخنزير ابعد عن التقصير
من الكفار ومع ذلك فيحكم بنجاستهما وكذلك اطفال الكفار قبل التميز فهذا حكم وضعي تعبدي لا ينافي ان الحكم بالنجاسة ايلام لهم
بلا وجه وان كان في دار الدنيا وهو ايضاً ظلم لان الحاكم بنجاستهم هو المسلمون وهم لا يعتقدون ان ذلك من الله تعالى حتى يكون
بقول المسلمين اصل كما انا لا نقول حكم لغو اصلاً بل كليته ومانا واعراضنا يوجب الظلم من الله واما كون جاء بهذه العقيدة مذهباً عند الله تعالى
فهو من توابع الاستعدادات كنجاسة الكلب فهي راجعة الى اسرار القدر المنهية عن الخوض فيها وكذلك جواز سبيهم وبيعهم وشراهم
فانه ليس حالهم فوق حال العبيد والاماء الذي لا يبنى على الفطرة الى سبيل الذين على نهاية طريقة الورع والتقوى واما جهادهم وقتلهم
فاما من تفطن منهم وحصل له الشك وقصر في النظر فلا اشكال فيه واما من لم يتفطن لذلك وحسب ان الحق معه واستبعد مع المسلمين
بوجوب النظر اصل فهو ليس باعلى شأناً من المسلمين اذا تترس بهم الكفار ولم يمكن دفاع الكفار عن بيضة الاسلام الا بقتلهم فحينئذ فالفرق
بين مقلدة المسلمين ومقلدة الكفار انما هو في غير الاثم والعذاب وبالجملة قاعدة العدل تمنع عن الاقدام في الفرق فيما لا فرق بينهم
اصلاً واما الآيات والاخبار الدالة على خلود الكفار في النار فلا يتبادر منها اشخاص هؤلاء بل الظاهر من الكافر هو من كفر وستر الحق بعد
ظهوره وهذا امر وجودي لا يمكن حصوله الا مع التنبيه والتقصير ولعل تعريف اكثر المتكلمين بانه عدم الايمان عما من شانه الايمان هو الذي اريد
به عدم الملكة بالنسبة الى المرتبة الادنى من كليات فالمراد بمن من شانه الايمان هو الذي تم عليه الحجة وقصر فهو مثل اطلاق الاعمى على من
لا على العقرب فيجعل تعريفاً للكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية لا من يعذب ويخلد في النار في الآخرة فان ذلك يكفي في الاول دون الثاني
فغاية الامر انهم ما لم يسلموا ولم يؤمنوا واما انهم محض كفروا فيشكل الفهم من الآيات والاخبار وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الانسان
اما يتفطن بوجوب معرفة الاصول في الجملة ام لا الثاني يلحق بالبهائم كالمجانين لا يتعلق بهم تكليف واما الاول فهو اما في حال النقص عن
التمييز بين خلاف وديني ومذهب مثل ان يكبر في بلاد خالية عن مسلم او عارف او يداخله ملاحظة حال غيره المتدينين بدين ومذهب مثل آبائه
او امه او استاده وعلى اي التقديرين فاما ياخذ طريقة بمعونة عقله ويطمئن بها او يحصل له ظن بطريق او يبقى متردداً ومتحيراً
الاول فسقط عنه التكليف بشيء آخر فغفلته عن وجوب شيء آخر عليه وان كان الطمأنينة من جهة حسن ظنه بابيه وامه ولا فرق في ذلك
بين ما صادف الحق وعدمه في عدم العقاب والاثم وان ثبت الفرق من جهة الثمرات الدنيوية من ترتب الاحكام الشرعية لصحيح
تكليف الغافل ولا ينبغي النزاع في ذلك والظاهر عدم الفرق بين افراد المعارف فلحكمه حتى لو كبر صغير في جماعة الطبيعيين الدهريين

وفرض انه لم يتفطن للتفكر في بطلان طريقتهم فضلاً عن الفرق المختلفة في الاسلام وشعبه وطرايقه فاذا عرف الطفرة
او بالسماع من ابيه وامه وجود الصانع في الجملة وحصل في ذهنه انه جسم وانه في السماء ولم يتفطن لغير ذلك ولم يسمع من غيره خلافاً
ذلك حتى كبر فلا اثم عليه ولا مؤاخذة حتى اذا انقطع لاحتمال الخلاف او سمع من غيره المنع من اعتقاد ذلك بحيث يحصل له التزلزل
فح يجب عليه الفحص والنظر ولو قصر فيه اثم ولا فرق في ذلك ايضاً بين ان يتفطن المكلف لان الطمينانه الحاصل له من هو يقين في نفس
الامر بمعنى عدم قبول التشكيك لو صادفه مشكك اولم يتفطن لذلك فلا يضره في هذه الحالة حصول التشكيك بعد ما صادفه المشكك انما الكلام
بعد زوال الاطمينان ثم بعد زوال الاطمينان فاما ان يبقى له الظن او يحصل له الشك مع معرفته انه ظن او شك فح اذا انقطع بوجوب المعرفة
وتفطن انه لم يحصل له الاطمينان فان امكن حصول الاطمينان له بسبب الاعتماد على شخص آخر افضل من الاول فكالاول والا فلا ريب في وجوب
تحصيل ما يحصل به الاطمينان فالذي يحصل به الاطمينان اما الاعتماد على قول شخص كامل من جهة كماله او بالنظر والاجتهاد في تحقيقه
الرجوع الى ذلك الشخص ايضاً نوع من النظر والاجتهاد كما اشرنا اليه مراراً ثم اذا آل الامر بعد زوال الاطمينان اوفي اول الامر الى
الرجوع الى النظر او الى الاعتماد الى شخص كامل فح ينقسم النظر الى قسمين وكذلك الاعتماد على ذلك الشخص اذ النظر قد يفيد القطع وقد يفيد
الظن وكذلك الرجوع الى الشخص فان من تردد امره بين صيرورته يهودياً او مسلماً او اماميّاً او سنياً فقد يحصل له بسبب الاعتماد على عالم
الاطمينان الذي يحسبه قطعاً وجزماً وان امكن زواله في نفس الامر بتشكيك المشكك وكذلك بسبب الادلة التي ينظر فيها وقد يحصل له الظن
بصحة الاسلام او التشيع ولا يحصل له القطع فح فهل يجب عليه تجديد النظر وتكريره ليحصل له الاطمينان والقطع او الفحص عن الاعلم
والافضل الذي يطمئن به النفس او يكتفي الاكتفاء بالظن والظاهر انه لا يجوز الاكتفاء بالظن مهما امكن النظر والاجتهاد وحصول القطع او
زوال الخوف وحال هذا الشخص كحال الناظر في المسائل الفقهية اذ كثيراً ما يحصل له الظن في بادي النظر في المسئلة قبل الخوض التام في الادلة باحد طرفي المسئلة
ولا نحكم بعدم حصول الاطمينان وزوال الخوف عن المؤاخذة بمجرد ذلك ولكن اذا استفرغنا الوسع وحصل العجز عن المزيد عليه فنكتفي
ح بظننا فنقول فيما نحن فيه اذا عجز عن النظر فوق ما اعمله وحسن من نفسه عن تحصيل العلم فتكليفه بتحصيل العلم ايضاً تكليف بما لا يطاق فاذا
اتفق لناظر في مسئلة النبوة او الامامة بعد التخلية وبعد بذل الجهد التام ظن باحد الطرفين ولم يمكنه تحصيل القطع فالظاهر انه يكفيه الظن ولا يجب
تحصيل اليقين والذي شيمته الانصاف وترك العصبية لا يابى عن هذا الكلام وقد ينكر تحقق هذه الصورة وانت خبير بانها غير عزيزة فان
من تولد في بلاد المخالفين ولم يسمع من علمائهم الا التبري عن الشيعة وكونهم اكفر الكفرة ولا يسمع الا احاديثهم الموضوعة في مدح خلفائهم ولو
فرض انه سمع بعض اخبار الشيعة لكان سمعها مع تاويلها المطابق لآرائهم ورداً ادلتهم على مذهبهم الكفار وهم محتوشة بالمقربات

بالمقربات مشتبهة في اتمام مقاصدهم بما يعودون على الشياع وادلة الشيعة شعثة منكسرة الراس واليد مقطوعة الاطراف متروكة
مواضع الدلالة اذا بذل جهده ولم يحصل له الا الظن باحد الطرفين فكيف يبقى انه مكلف بالعلم او يبقى بترجيح المرجوح غاية الامر انه
بسبب الاحتمال النفس الامري يترقف عن الحكم بالقطع بنفس الامر وهو لا ينافي لزوم متابعته لما حصل له الظن بكفيته وقد عرفت وستعرف
ان القول بان ادلة المعارف كلها مما يوجب اليقين حتى للعوام وغير الكاملين من العلماء وان عدم الاذعان كاشف عن التقصير
غير تمام ولو سلم فانما يسلم في بعض مجملات المعارف لا في كلها ولا في تفاصيل بعض ما له دليل يوجب اليقين في الجملة وفي العلماء الكاملين
لا غيرهم فالاحسن ان يجعل محل النزاع هو هذه الصورة وان المراد هل يجب النظر المحصل للقطع في صورة امكان حصوله ام يجوز الاكتفاء
بالظن الحاصل له وان لا يفرق بين كون النظر اجمالياً حاصلاً له ولو بحسن ظنه بشخص او تفصيلياً حاصلاً من دليل من جنس ما يذهب
عليك ان اطلاق التفصيلي على ما يقابل الاجمالي بهذا المعنى لا ينافي كونه اجمالياً بالمعنى الذي يأتي من عدم اشتراط ملاحظته ترتيب المقدمات تفصيلاً
والمعرفة بتفاصيل مصطلحات ارباب الميزان فظهر مما ذكرنا انه ينبغي ان يكون محل النزاع في النظر في الاصول انما هو اذا حصل الخوف من جهة
تفطنه بوجوب شكر النعم في اول النظر كما سيجيء او اذا حصل الخوف له بعد زوال الاطمينان الحاصل له اولاً من اي طريق حصل فالمشهور وجوبه
والمنع عن تجويز التقليد بالمعنى الاول غير ما يليق التقليد في الفروع واذا انكر النزاع في ذلك فالحق مع جمهور علمائنا من وجوب النظر وليس
من باب الفروع حتى يكتفي بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضاً كما مر في محله فالمختار هو انه عند التفطن في اول الامر او زوال الاطمينان
بعد حصوله يلزم النظر والفحص حتى يحصل القطع لعدم زوال الخوف للنفس من المضرة الا بذلك وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واذا
لم يقدر على تحصيل القطع فيكتفي بالظن للزوم التكليف بالمحال لولاه وسيجيء بيان الادلة تفصيلاً واما لزوم تحصيل اليقين بمعنى الجزم الثابت المطابق
للواقع مطلقاً فهو في غاية البعد اذ قد يحصل الجزم بنفس الامر ويزول بتشكيك المشكك وفي اكثر الناس ايمانهم من هذا القبيل كما ذا جاز
فاذا جاز زوال المطابق فكيف يعتبر المطابقة ثم ان ما ذكرنا من عدم زوال الخوف الا بتحصيل اليقين مع الاطمينان على الاطلاق
ايضاً لا يخلو من اشكال بل لا بد من التفصيل فانا اذا دار امرنا بين الاذعان بوجود الصانع وبعثة النبي صلى الله عليه وآله وحقيقة المعاد وعدم المذكورات
فالظن بوجود المذكورات يزيل الخوف لان ما يتصور فيه الخوف انكار المذكورات لا الاقرار بخلاف ما دار الامر بين النقيضين في الوحيين
مثلاً الا ان يقال نفس كون الاعتقاد يقيناً مطلوب بالذات وحصول اليقين مطلوب من جهة الثبات وعدم الزوال وفيه اما
منع وجوبه اولاً وعدم زوال اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يسميه بعضهم بشبه اليقين ثانياً فانه قد يزول
بالشبهة وقد يزول حكمه بسبب الانكار عنادا هذا حال القسم الاول واما الثاني وهو انه اعني ما يحصل له الظن او يبقى مترددا

فبعد القطع والشعور بعرف حاله مما ذكرنا في القسم الاول من ان الحق فيه ايضاً وجوب النظر الا ان يحصل الاطمينان ومع عدم الاطمينان
فيكتفي بالظن والمتردد متوقف حتى يهديه الله الى الصواب اذا تمهد هذا فنقول اختلف العلماء في جواز التقليد في الاصول وعدمه فالمشهور
المعروف من مذهب اصحابنا واكثر اهل العلم العدم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي قدس سره العزيز الى الجواز وذهب طائفة
الى حرمة النظر واعلم ان هيهنا مقامات الاول انه هل يجب معرفته تعالى ام لا والثاني ان الوجوب على فرض ثبوته عقلي او شرعي والثالث
ان الوجوب اذا ثبت بالعقل او بالشرع فهل يكفي في المعرفة التقليد او يجب الاجتهاد وهل يكفي الظن به او يجب القطع وعلى اشتراط القطع
هل يكفي مطلق الجزم او يلزم اليقين المصطلح اي الجزم الثابت المطابق للواقع وعلى فرض كفاية الجزم مطلقاً هل يلزم المطابقة للواقع
ام لا وقد مر الكلام في كثير من هذه الاقسام والنزاع في المقام الاول بين مثبتي الصانع ومنكريه وفي المقام الثاني بين الحكماء والامامية
والمعتزلة وبين الاشاعرة فالاشاعرة يقولون بالثاني والباقون بالاول والثالث هو المسئلة المبحوث عنها فالمقام الاول لا ينبغي
عن البحث عنه بالبحث في المقام الثاني اما البحث في المقام الثاني فهو ان الامامية والمعتزلة والحكماء يقولون بوجوبه عقلاً اما الحكماء فنظرهم
في معرفة الاشياء بالذات ولا يقولون بالشريعة حتى يقع الخلاف منهم في كونه شرعياً ام لا فمنهم طريقه اثباته في العقل وطريقه
لكن عاقل يرجع نفسه يرى ان عليه نعماً ظاهرة وباطنة جسمية وروحانية مما لا يحصى كثرة ولا يشك ولا يرتاب انها من غيره
فهذا العاقل ان لم يلتفت الى المنعم ولم يعترف له بالاحسان ولم يذعن بكونه منعماً ولم يتقرب الى مرضاته يذمه العقلاء ويجوز
سلب تلك النعمة عنه وهذا معنى وجوب الحق وايضاً اذا راى العاقل نفسه مستغرقة بالنعم العظام يجوز ان المنعم بها قد اراد منه الشكر
عليها وان لم يشكره يسلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة ولا اقل من سلب تلك النعم ورفع الخوف عن النفس واجب مع القدرة وهو قادر
على ذلك فلو تركه لكان مستحقاً للذم فاذا ثبت وجوب شكر النعم ووجوب ازالة الخوف عن النفس وهو لا يتم الا بمعرفة المنعم حتى يعرفه و
يشكره على ما يستحقه فهذا دليل على وجوب معرفته تعالى عقلاً والدليل الاول انما يثبت وجوب معرفة المنعم اما كيفية تحصيل المعرفة وهل يمكن
فيه الركون الى قول عالم مثلاً والاذعان بما يقوله في وصف ذلك المنعم وحاله او يجب النظر فهذا هو الكلام في المقام الثالث فلعله يتم
من تقرير الدليل ان المعرفة انما تتم بالنظر لان التقليد لا يفيد الا الظن وهو لا يزيل الخوف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر
واجب والبحث على هذا الدليل اما على عدم افادته لوجوب تحصيل المعرفة او على عدم افادته لوجوب كون التحصيل على سبيل الاجتهاد فقد
يمنع استلزام مجرد التجويز الخوف وان ذلك مما يحصل لبعض الناس دون بعض فلا وجه للاطلاق لكن قد يحصل جزم به واطمئن
لنفسه وان فرض احتمال الضرر بالتقليد فهو لا يوجب الخوف وان فرض حصول الخوف فقد يزول بما ظن به اذا شكره على صاحب ناظر

ناطق ولكن من قلد مبطلاً وطمئن وجزم فلا يحصل له خوف اصلاً بتركه والجواب عن جميع ذلك بنظر مما فصلناه في المقدمة اذ نحن لا نكلم
معه ولا بد ان ينزل الاطلاق لكلام العلماء منزل العلامة في الباب الحادي عشر وغيره على ذلك اذ من اصولهم الممهدة وقواعدهم المسلمة عدم
تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق وانكار حصول الخوف مطلقاً مكابرة سيما مع ملاحظة اختلاف العلماء العقلاء في تلك المسائل وسيما مع تبليغ
الانبياء والتكليف بالنظر الى المعجزة وغير ذلك والحاصل ان المراد بذلك الاستدلال ان العقل يحكم بوجوب النظر في الجملة وانه لا معنى لحكم الشرع
بذلك لاستلزامه المحال كما سيجيء لا ان العقل يحكم بالوجوب بالنسبة الى جميع المكلفين وبالنسبة الى جميع احوالهم بل التحقيق هو ما قدمناه من التفصيل
واعترض الاشاعرة على هذا الدليل اولاً بمنع حكم العقل بالحسن والقبح وهو انكار للبديهي كما اشرنا سابقاً وحققناه في محله وثانياً بان
العقل والنقل يدلان على خلافه اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً وقد مر الجواب عنه في الادلة العقلية واما العقل فلانه
ان كان وجوبه لا لفائدة فهو عبث غير جائز عقلاً وان كان لفائدة فاما تعود الى المشكور فهو متعال عن ذلك واما الى الشاكر فهو منتف اما في
الدنيا فلانه مشقة بلا حظ واما في الآخرة فلا استقلال للعقل فيه وايضاً هو تصرف في ملك الغير بدون اذنه فلا يجوز وفيه انا نقول فائدته
تعود الى الشاكر وهو حصول التقرب فهو حسن بالذات ولا يقتضي فائدة اخرى مع ان عزل العقل عن حكمه بالفائدة الآجلة تحكم على انه يجري
وقد اشبعناه في محله بل نحن لا نحتاج في اثبات مطلق المعاد الى الشرع والعقل حاكم به وليس هذا مقام بسط الكلام فيه وثالثاً بمنع توقف الشكر
وزوال الخوف على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيها المعرفة الحاصلة على النظر الذي هو شرط النظر سلمنا عدم كفايتها ولكن لا نسلم توقفها
على النظر بجواز حصولها بالتعليم كما هو راي الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالمجاهدات على ما يراه الصوفية واجيب بان
المذكورات تحتاج الى النظر ليتميز بها صحيحها عن فاسدها وايضاً الكلام في المقدور ولا مقدور لنا من طريق المعرفة الا النظر والتعليم
من قبل الغير فليس شيء منهما مقدوراً والتصفية كما هو حقها ايضاً في حكم غير المقدور لاحتياجها الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فلعلها
يفسد المزاج ورابعاً بمنع ان ما يتوقف عليه الواجب واجب والنظر جوابه مما حققناه في محله واما المعتزلة والامامية بل الحكماء ايضاً اذا ارادوا
ابطال مذهب الخصم وتعيين ان الحاكم بوجوب النظر انه هو العقل لا غير فيحتجون الى ابطال مذهب الخصم وهو انه لو قلنا بكون وجوبه
شرعياً لزم منه الدور ويلزم افحام الانبياء لان ثبوت قولهم في معرفة الله موقوف على ثبوت صدقهم وصدقهم موقوف على وجوب
النظر الى معجزاتهم وهو موقوف على ثبوت صدقهم وهو دور ومستلزم لافحامهم كما سنشير اليه فيما بعد ومن ذلك ظهر ان
انحصار الحكم بوجوب النظر في العقل لا يتم الا بضميمة ابطال حكومة الشرع في ذلك فهذا الدليل اعني لزوم افحام الانبياء متمم للدليل
الاول على انحصار الحكم في العقل وان كان الدليل الاول مستقلاً في اثبات ان العقل هو الحاكم في الجملة فجعلهما دليلين لاثبات

كون الحاكم هو العقل محل نظر فالذي ظهر مما ذكرنا ان الذي يحقق باثبات المقام الثالث من هذا الدليل هو عدم زوال الخوف الا بالنظر وقد عرفت
التحقيق والتفصيل في المقدمة ومما ذكرنا ظهر دليل الاشاعرة على وجوب المعرفة شرعا فانه هو الآيات والاخبار وجوابه
وافهام الانبياء واحتج الموجبون للنظر ايضا من اصحابنا وغيرهم بالادلة الشرعية وهو من وجوه الاول الآيات الواردة في المنع عن اتباع غير العلم
مثل ما دل على حرمة العمل بالظن والقول من غير علم مثل قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم وانما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما
لا تعلمون ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا
الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ائتوني بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين ومن الناس من
يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ام اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل اكثرهم لا يعلمون
الحق وقوله تعالى ما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا فهذه ونحو ذلك الآيات تدل على حرمة العمل بالظن
خرج الفرع بالدليل بقي الباقي ومنها الآيات الدالة عليه خصوصا مثل قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه
اباءنا او لو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن
ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام آتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون بل قالوا انا وجدنا اباءنا على امة وانا على
آثارهم مقتدون قال او لو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه اباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم الآية اول ما حرف المقال
في صدر المبحث لا يابى عن العمل بمقتضاها في الجملة والكثير ما واردة في المستقبلين المعاندين الذين ظهر عليهم الحق وتركوه تعنتا او انهم
الحجة من الارشاد والهداية وكانوا يقصرون في النظر ولا تدل على ان المجاهد الغافل والذي حصل له الاطمينان والتقليد عن من حسن
ظنه به والذي له الظن بطرف ولا يمكنه تحصيل ازيد منه معاقبون على ذلك ثم ان هذه الآيات وما في معناها لا تدل على اشتراط العلم
بمعنى اليقين المصطلح ودعوى انه حقيقة فيه عرفا ولغة ممنوع بل القدر المسلم من العرف واللغة هو الجزم وعدم التزلزل فقد ترى تعريف العلم
في كتب اللغة بالعلم وبزوال الشك كما صرح به الجوهري بل الظاهر ان ما ذكروه في معنى اليقين اصطلاح ارباب الفن لا اصطلاح اللغة والعرف
بل هو في اللغة والعرف يستعمل في مقابل الشك والاحتمال والحاصل ان العلم يستعمل في معان منها الصورة الحاصلة في الذهن التي تنقسم
الى التصور والتصديق باقسامه من الظن والجزم الثابت المطابق للواقع الذي يسمونه يقينا في الاصطلاح وغير المطابق الذي يسمى
عن الجهل المركب والجزم المطابق الغير الثابت الذي يسمونه تقليدا في بعض الاصطلاحات واعتقادا في بعض آخر وقد يطلق
على ما يشمل الاقسام الثلاثة بل الاربعة ومنها ما يشمل التصور واليقين ومنها اليقين وهذا هو الذي يدعون انه هو معناه الحقيقي

العرفي واللغوي وهو بعيد نعم هو اصطلاح ارباب الفن ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم فيشمل الظن وغيره والظاهر ان هذه المعاني مجاز الا الجزم
المطابق بل مطلق الجزم فمن يدعي اشتراط الثبات مع المطابقة فيخصه باليقين المصطلح ومن لا فلا اذا عرفت هذا فنقول اولا ان عموم
الآيات ظاهر لا يفيد القطع اذ غايته ما تفيده اصالة الحقيقة الظن واصل المسالة من المسائل الكلامية التي يشترطون فيها القطع عند
المستدل بل لا يبقى هناك اصل حقيقة من جهة الاطلاق والعموم لانها مخصصة بالفروع جزما والعام المخصص فيه الف كلام فيرتفع
الظن الحاصل منه عن الظن الحاصل بحقيقته والحاصل ان مقصود المستدل من الاستدلال ان التقليد ظن والظن لا يجوز العمل به لهذه الآيات فهو
مناقض لمطلبه اذ العمل بالظن اذا كان حراما فلم تمسك بهذه الآيات التي لا تفيد الا الظن والقول بان هذا الظن مخرج بالدليل يحتاج الى
الاثبات اذ غاية ما في الباب تسليم خروج الفروع وهذا ليس من الفروع بل هو اساس الاصول والفروع الا ان يتكلم ان الفرع مخرج
بالدليل للزوم تكليف ما لا يطاق مع فرض ثبوت التكليف وسد باب العلم لو لم يعمل به فكذا في هذه المسألة فان التكليف بوجوب معرفته
في الجملة ثابت والاشكال في كيفيته فاذا لم يمكن تحصيل العلم بحقيقة التكليف في الكيفية فيكتفى بالظن بل يمكن ان يقال ان المسالة نصف
فرعية ولا منافاة بينه وبين تعلقه بالاصول فكان الشرع اوجب علينا اقامة الدليل على ما ادعينا به من العقايد ولكن هذا انما يثبت
بوجوب عليه لا انه شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع وهو خلاف مقتضى كلام الاكثرين فانهم يجعلونه شرط تحقق الايمان بالمعنى
المتنازع وان تحقق الايمان بمعنى الاسلام بترتب الثمرات الدنيوية على مجرد الاقرار باللسان فان قلت التكليف ثابت في الجملة
والبراءة اليقينية لا تتحقق الا بالنظر والقطع قلت مع ان هذا خروج عن الاستدلال بالآيات مدفوع بان القدر المسلم هو انا نقطع
بالمؤاخذة على كلا الامرين العلم والظن لا انا مكلفون باحد الامرين المبهم الذي لا تحصل البراءة منه الا بتحصيل اليقين فلم لا يكفي
الظن ان يقول الاصل براءة الذمة ولا دليل على وجوب تحصيل العلم والحاصل ان التمسك بالادلة الشرعية الظنية لا يتم الا بجعل المسألة
فرعية وان تعلقت بالاصول وحصر الغرض من تحقيقها بيان الحق وتنبيه المكلفين الغافلين واراءة طريقهم كما سنشير اليه وثانيا
ان القرينة قائمة على انها مستعملة في مقابلة الظن كما ينطق به اكثر الآيات فالمراد ترك العمل بما لا يفيد الا الظن بل لا يبعد
معارضتهم بالادلة القاطعة الا احتمالا وثالثا منع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح لمنع كونه حقيقة فيه بل هو حقيقة في الجزم
او الجزم المطابق وان امكن زواله بالتشكيك وهم لا يرضون به ويشهد به قوله تعالى في سورة يوسف حكاية عن يوسف ارجعوا
الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا فذ قبله وبعده حتى يظهر لك الحكم ورابعا بان التكليف انما يرد على
مقتضى الفهم والادراك فهم وان كانوا مكلفين بالجزم بما هو ثابت في نفس الامر لكن المسلم منه هو ما يفهمون انه هو الذي

هو مطابق لنفس الامر لا ما هو مطابق في نفس الامر وان لم يمكن تحصيله فالذي يحصل بجزمه معتقداً لانه مطابق للواقع عامل بالعلم
رغمه وليس تكليفه ازيد من ذلك وخامساً ان التكليف بالجزم الكذائي انما هو بعد الامكان فقده لا يمكن في كثير من الناس تحصيل
الجزم كما هو غير خاف عن المنصف المتامل فلا وجه لاطلاق وجوب تحصيل العلم وسادساً ان لما … في تلك الآيات لا يظهر ارتباط
من النهي عن العمل بما لا يفيد في نفسه الا الظن وان لم يبق الظن معه في خصوص المقام لا ما لا يفيد الظن مطلقاً فان كون الاصنام
لا باس بهم بعد اقامة ابراهيم … عليهم لا يبقى معه الظن بحقيتها في نفس الامر كما يشهد به حكاية ابراهيم عن معبود…
حيث قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم وقالوا انكم انتم الظالمون ثم قال بعد ذلك
حرقوه وانصروا آلهتكم نعم بعض الآيات المطلقة يدل على حرمة العمل بالظن وفيه ايضاً … كما … وسابعاً ان التقليد
قد يفيد الجزم بل اليقين ولكن التحقيق ان هذا ليس بتقليد حقيقة كما اشرنا اليه مراراً فهو اما مستدل او غافل عن حقيقة الامر …
… ثم ان الاستدلال بهذه الآيات انما يتاتى على مذهب الاشعري واما الامامية والمعتزلة فلا يمكنهم لاستلزامه الدور لان
ثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله تعالى الذي لا يمكن الا بالنظر بقول الله تعالى مستلزم للدور والمنافي عن ذلك انما يكون ذلك من
المتمسك على طريقة الخصم فانه يكتفي في معرفة الله بالتقليد او بالظن فيمكن الزامه بقول الله تعالى واما بان … ان ذلك في باب …
اهل المعرفة ومناظرة المجتهدين لتحقيق الحق وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم بالله تعالى وفراغهم عن تحصيل اليقين …
ذلك من كلامه وكلام امنائه ويثمر ذلك في العلم لانفسهم وفي العمل للتبليغ والارشاد اذ المكلفون يختلف مراتبهم في …
فقد يحتاجون الى التنبيه وما ذكرنا ان … لا يعاقب على ما لم يبلغه فطنته لا يستلزم عدم لزوم تنبيهه على ما يحتمله كما هو مقتضى …
والا فلم يكن بعث الانبياء وانزال الكتب واجباً على الله ايضاً وقد اشرنا الى مثل ذلك في مسئلة معذورية الجاهل في الفروع
قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فان الامر للوجوب اذا كان النبي ص مأموراً بالعلم فالامة اولى اذ يجب عليهم من باب التاسي
بمنع الاولوية لجودة قريحته ص وقصور افهام الامة وبمنع وجوب كل ما يجب عليه وفيه ان المنع انما يتمشى فيما لم يعلم وجهه …
واما ما علم وجهه فيجب على الامة متابعته اذ الاتيان على ما يأتيه به ان واجباً فواجب وان ندباً فندب كما بيناه في محله …
كونه من خواصه خلاف الظاهر ويحتاج اخراجه من عموم قوله تعالى فاتبعوه الى دليل وهو مفقود والتحقيق في الجواب ان يقال …
وملاحظة شانه ع ووقت نزول الآية اذ لم يعلم احد انه اول ما نزل عليه كما … ان المراد بذلك …
حال المؤمنين وغيرهم فاثبت على ما انت عليه من التوحيد واستكمال نفسك ونفس المؤمنين بالاستغفار لذنبك …

ان الامر بالعلم ليس معناه تحصيل العلم حتى يقال انه امر بشيء لا يتم الا بالنظر فيجب من باب المقدمة بل هو اثبات العلم وابقاؤه بهذا القول كما
ان معنى … اعلم ان الله كذا والله كذا فمعنى هذا القول العلم الحاصل … له تعالى … اعلم يفيد العلم بالتوحيد له وقد
يقال في الجواب انه من باب اياك اعني واسمعي يا جارة فحينئذ يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قاله الرازي اقول ولعل وجهه انه اذا
خرج اللفظ عن حقيقته وهو ارادة المخاطب الى غير المخاطب فلا يبقى على اصالة الحقيقة فلعل المراد به الظن وفيه ان خروج الهيئة عن الحقيقة
لا يوجب خروج المادة نعم يرد عليه ما مر من الابحاث المتقدمة في لفظ العلم وغيره مما ذكرنا سابقاً فتذكر الثالث انعقاد الاجماع من المسلمين
على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصل منه العلم لجواز كذب المقلَّد بفتح اللام فلا يكون مطابقاً للواقع فلا يكون علماً ولانه لو حصل منه
العلم لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه اذ المفروض ان كثيراً من المخبرين يفيد العلم ولانه لو حصل العلم
فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان يكون ضرورياً او نظرياً والاول باطل جزماً والثاني يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه والا لم يكن تقليداً
وممن صرح بهذا الاجماع العضدي فقال ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله تعالى وانها لا تحصل بالتقليد وذكر الوجوه الثلثة لذلك وقال
العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه ويمتنع
والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيئاً منه خرج عن ربقة المؤمنين
واستحق العقاب الدائم وادعى الاجماع غيرهما ايضاً وقد اورد على الاستدلال بالاجماع بالدور لان حجيته انما هو للكشف عن قول المعصوم
عندنا وللآية والاخبار الدالة عليه عندهم والتمسك في اثبات وجوب معرفة اصول الدين … حجيته قول المعصوم ومعرفته يستلزم الدور
ويمكن دفعه بانه من باب الزام الخصم اذ الخصم يكتفي بالمعرفة بعنوان التقليد فالاستدلال بالاجماع مسبوق بتسليم الخصم لقول الغير وبانه
من باب اثبات المسئلة بين المجتهدين المناظرين للعلم بالمسئلة لانفسهم ولتحقيق الحال في وجوب تبليغ ذلك وتنبيه المكلفين على ذلك لاجل
التكميل كما اشرنا سابقاً وسنشير اليه ايضاً نعم يرد الاشكال على هذه الدعوى فان دعوى الاجماع على وجوب العلم بكل المعارف ولقاطبة المكلفين
ممنوعة اما اولاً فلان من المشاهد المعاين انه لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها فلعل ما ورد من آية او خبر في ذلك فهو مخصص او ماول
بالجزم او القدر المشترك بين الظن والجزم فكيف يكلف به … كافة المكلفين وهذا مما لا يخفى على من … في كثير من المسائل
وظاهر نفيه عن التقليد مع انه يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعاً مع ان الاصل عدم الوجوب وما قد يستدل به على الوجوب فلا دلالة له على
العموم ممنوعة والحاصل انا نمنع ثبوت التكليف بالعلم مطلقاً وفي جميع الاحوال وفيما يستلزم تحصيله العسر والحرج اذ غاية ما ثبت دلالة الادلة
فيما يمكن فيه تحصيل العلم ايضاً انما هو اذا لم يستلزم العسر والحرج نظير ما ذكرناه في الاكتفاء بالظن في الفروع وبذلك يندفع القول بان

الكتاب بقول …

الاجماع

شغل الذمة بالقدر المشترك بيقين ولا يثبت البراءة الا بتحصيل اليقين فانا نمنع شغل الذمة في هذه المواد وانا نا فنقول الظ
من كلام جماعة من الاعلام كفاية الظن وهو المستفاد من كلام المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة اليه ونقل عن فضله ايضا وكذلك
المولى الورع المقدس الاردبيلي قدس الله روحهما وهو الظاهر من شيخنا البهائي حيث نفى اشتراط القطع في اصول الدين شكر الله سعيهم وممن
صرح بكفاية الظن العلامة المجلسي وغيره مع ان ثمة فائدة وهي ان اخبار جمع من الامامية كان علمهم في اصول الدين وفروعه على
الاخبار الآحاد كما نقل عنهم في مباحث الاخبار ولا ريب ان اخبار الآحاد لا يفيد الا الظن فكيف يدعي اجماع العلماء على وجوب تحصيل
العلم اللهم الا ان يقال مرادهم من وجوب المعرفة ووجوب تحصيل العلم عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى الذي اعتبر التقليد في الفروع بمعنى
هو المصطلح واقول انما يحصل للمتفطن العالم بالفرق بين المجتهد والمقلد لا ما يشمل الاعتماد على شخص بحيث يطمئن النفس اليه بحسن
ظنه به وعدم اختلاج التشكيك في خاطره في قوله كما هو الحال في اكثر العوام في الفروع والاصول فح فالمدعى وجوب النظر لتحصيل العلم فان
حصل فهو والا فيكفيه الظن بل لا يبعد الاكتفاء بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا فيما يحصل الاطمينان بالعمل كما اشرنا سابقا في
الظن باحد الطرفين الذي لا يخطر الا نادرا مقتضى ذلك الطرف فكيف كان فهذه الدعوى من مدعيه ايضا لا بد لتحصيل
بعنوان الغفلة المطمئن على ما اقتضى ما اخذه وبغيره لا يتمكن من تحصيل القطع اما لمانع له من التعمق النظر او لعدم بلوغ النظر الى
العلم بعد الاستفراغ والتخلية فما يوهم كلام ثمة في الباب الحادي عشر من العموم المستفاد من قوله ما لا يمكنه جهله على احد من المسلمين و
العذاب الدائم على الجاهل المخصص بما حققه في محله من عدم تكليف الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق ونحو ذلك والاتفاق على الحكم
بعدم الاسلام اما العذاب الدائم فلا دليل عليه بل ومطلق العذاب ايضا مع انه لا ريب انه لا يخرج من المسلمين بذلك
ان معرفتها بدون الاستدلال يوجب ذلك بل يعني من معهم معاملة المسلمين وان لم يدعنوا به في الباطن ايضا وان
ان مراده الاسلام والايمان الواقعي فلا دليل على ان كل من لم يكن له الايمان الواقعي على ما ذكره فهو مستحق للعقاب الاخروي
الجواب عن هذا الاستدلال المنع عن وجوب تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع الى من يكفي الظن
يكفي الجزم ثم ان اراد من منع حصوله من التقليد منع حصوله من التقليد المصطلح في الفروع الذي اشرنا اليه انفا فهو كما ذكره وان
انه لا يحصل من الركون الى العارف فهو ممنوع كما اشرنا وسنشير اليه واذا اكتفينا بهذا الجزم فلا يلزم اجتماع النقيضين اذ لا
في ذلك الجزم مطابقة الواقع ولا يشترط فيه صدق المخبر ايضا لعين ما ذكر ولا يضره الخروج عن التقليد المصطلح فان شئت
قلت انه اجتهاد وان شئت قلت انه واسطة بين الاجتهاد والتقليد المصطلح **الرابع** الاخبار الدالة على ان الايمان هو

استقر في القلب مثل ما قاله الصادق ع في جواب محمد بن مسلم حيث سئله عن الايمان انه شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من
عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك والاستقرار لا يحصل فيه اليقين ولا يحصل الا بالاستدلال وفيه انه يكفي في صدق
الاستقرار عدم التزلزل والاطمينان فهو في مقابل الشك وفي مقابل من يقول باللسان ولا يعتقد بالقلب وهو واضح **الخامس**
ما رواه في في عن ابي الحسن موسى ع قال يقال للمؤمن في قبره من ربك فيقول الله فيقال له ما دينك فيقول الاسلام فيقال من نبيك فيقول
محمد ص فيقال من امامك فيقول فلان فيقال كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله له وثبتني عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة
العروس ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقال
للكافر من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك فيقول سمعت
الناس يقولون فقلته فيضربانه بمرزبة لو اجتمع عليه الثقلان الانس والجن لم يطيقوها قال فيذوب كما يذوب الرصاص
والتحقيق ان يقال ان المراد بالمؤمن في هذا الحديث من آمن بقلبه واقر بلسانه وعمل بجوارحه وسيلة الرتبة وجب الى نفسه مودة خالقه
والاطاعة له وسكن الى عقايده واطمئن بها وبالكافر من يقول بلسانه تبعا للناس ما ليس في قلبه منه نور ولا اعتقاد له
ولا يدل ذلك على اكثر من اعتبار الجزم والسكون والاطمينان والاعتقاد والاعتماد واما كونه ناشيا عن دليل تفصيلي وبرهان مصطلح
فلا ولا ريب لكن مثل هذا الشخص الغير المعتقد مع اتمام الحجة عليه مستحق للعذاب وقد ذكر بعضهم لهذا الحديث تاويلا بملاحظة
من التقية وطبقه على الاخذ بالتقليد سنده اجيبت فان التثبيت لا يحصل الا لاهل العلم المتزلزل وهو لا يتحقق في المتقي بالاستدلال
وصح خلاص الاول ان دعامة سلامة على هداية الله والثاني على متابعة الناس من بيعة او اجماع وهو بعيد **احتج** القائلون
بوجوب النظر وهم بين قائل بجوازه وقائل بحرمته بوجوه **الاول** لزوم الدور ان وجب ذكره في تقريره وجوه او جهها بناء على القول
بنفي حكم العقل كما هو مذهب الاشعري ان وجوب النظر في معرفة الله المفروض استفادته من ايجابه تعالى موقوف على معرفة الله وانه
ممن يجب اتباعه ام لا ومعرفته لذلك موقوفة على وجوب النظر في معرفة الله المفروضة وجوابه ان الوجوب عندنا عقلي لا شرعي كما
اشرنا وذكر الفاضل الجواد في شرح الزبدة في بيانه ان النظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرسول اذ لو وجب ثبت بالشرع
والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته اذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقا من كونه كاذبا ووجوب النظر في معجزته يتوقف
على وجوب النظر في معرفة الله تعالى اما لاندراجه في مطلقه واما لانه نظر في معرفته تعالى من حيث انه مرسل الرسول وهذا دور
وفيه نظر اذ وجوب النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله بل انما يتوقف على صدق الرسول فان المفروض ان

وجوبه ايضا شرعي فيصير الدور بين العلم بالصدق ووجوب النظر في المعجز فيلزم توقف العلم بالصدق على العلم بالصدق فليس هو
الذي هو بصدد بيانه فالاولى على ما يستفاد من التجريد وشرحه ان يقال لو وجب النظر لكان وجوبه شرعيا لبطلان الوجوب العقلي ولو
فرض كونه شرعيا لزم منه الدور وهو محال فيلزم انتفاء كونه واجبا شرعيا وما يستلزم ثبوته انتفائه فهو محال وهذا التقرير يتم بلا
مقدمة اخرى وهو ان يقال في تقرير الاستدلال ان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق
الرسول يتوقف على المعجزة والنظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تصديقا له ووجوب النظر في معجزته ايضا ثابت بالشرع ايضا
لاندراجه في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله من حيث انه مرسل للرسل ولا يثبت ذلك الوجوب الا مع العلم بصدقه لانه
لا يعلم الا بالنظر الى معجزته نعم لو قيل وجوب النظر في معجزته نفس وجوب معرفة الله لا جزء في موضع يتوقف على وجوب النظر
في معرفته لكان له وجه وان كان تكلفا وتمحلا وقد يقرر الدور بان وجوب النظر في معرفة الله نظري موقوف على النظر
في دليل ذلك وهو نظر آخر فيجب ذلك النظر ووجوبه موقوف على وجوب النظر في معرفة الله اذ لو لم يجب النظر في معرفته لم يجب
هذا النظر اي النظر في دليله وهذا الدليل غير مبتني على نفي حكم العقل راسا اقول فيه ان ثبوت وجوب النظر في معرفته وجه
على سبيل الاستدلال وان كان موقوفا على نظر آخر وهو الاستدلال على وجوب الاستدلال في معرفته تعالى لكن وجوب
هذا الاستدلال لا يتوقف على وجوب النظر في معرفته تعالى واخذا بالاستدلال بل انما يتوقف على مطلق وجوب المعرفة المشترك بين
التقليد والاجتهاد فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة فيقع الشك في انه هل يجب النظر او يكفي التقليد وبعد النظر في ذلك
فاما يستقر الراي على وجوب النظر او كفاية التقليد فالذي يتوقف على النظر هو اختيار احد طرفي المسئلة اجمالا وهو لا يستلزم كون
احد الطرفين بالخصوص موقوفا عليه للنظر الثاني انه لو كان واجبا لكان صلى الله عليه وآله يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم ولا يكلفهم
الاستدلال على اصول دينهم ولو كان واجبا لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا لقضاء العادة بذلك والجواب عن هذا الدليل
بيان مقدمة وهو ان الايمان في اللغة هو التصديق واختلفوا في حقيقته شرعا والكلام فيه اما في بيان حقيقته بالنسبة الى القلب
والجوارح واما في حقيقته بالنسبة الى متعلق الاعتقاد واما في حقيقته بالنسبة الى الكيفية كتحصيل الاعتقاد ووضع اهل البحث لاجل
اذ الكلام فيه في كفاية الظن والتقليد او لزوم القطع والنظر واما الثاني فسنشير اليه بعد واما الاول فقد قيل انه فعل القلب
وقيل انه فعل الجوارح وقيل انه فعلهما معا ذهب الى الاول المحقق الطوسي في بعض اقواله وجماعة من اصحابنا والاشاعرة
انه لا يكفي فيه مجرد حصول العلم بل لا بد من عقد القلب على مقتضاه وجعله دينا له وجاز على الاقرار في غير حال القدرة

الضرورة والخوف بشرط ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر وان قيل ان مجرد العلم لا يكفي والا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون
ما استيقنت به انفسهم كما نطق به الآيات والى الثاني في الكرامية فجعلوه عبارة عن التلفظ بالشهادتين والخوارج لعنهم الله فانهم جعلوه
فعل جميع الواجبات والمستحبات وذهب بعضهم الى امر آخر واما الثالث فنقل عن المفيد والمحدثين من اصحابنا وجماعة من العامة انه
التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاعضاء والجوارح وذهب المحقق الطوسي قدس سره في التجريد الى انه الاعتقاد بالجنان
والاقرار باللسان وهو مقتضى اطلاق اكثر الآيات وقد ورد الاخبار بمقتضى الكل من هذه الاقوال فالاولى ما اعطاه اطلاق الاخبار بحمل الاذعان
بالعقائد كلها مع اليقين الكامل مع الاتيان بالواجبات والمستحبات وترك جميع المحرمات والمكروهات والتحلي بالاخلاق الكريمة والتخلي
عن الاخلاق الذميمة وهذا هو المخصوص بالمقربين وادنى ما يقتضيه هو التلفظ بالشهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر عنه وان لم يكن
في القلب مذعنا بهما ايضا ويدخل فيه المنافقون وعلى هذا فالايمان اما مشترك بين هذه المعاني او حقيقة في بعضها ومجاز في الآخر والظاهر منه
ثمرة مثل ان ثمرة الاولى حصول جميع ثمرات سائر المعاني مع زيادة حصول درجات كمال القرب والاستحقاق الشفاعة الكبرى وجعله مورد
مورد الوحي والالهام وثمرة الاخيرة انما هو حقن الدم وحلية النكاح واستحقاق الميراث والطهارة وامثال ذلك ولكن لاحظ لهم في الآخرة
وما الوسط فيهما اما من يلحق بالمقربين ويحشر مع الصديقين مع زيادة الثواب والاجر واما من يكفر صغايره باجتناب الكباير اذا
اجتنب الكباير فيصير مغفورا مرحوما واما من يعذب بمعاصيه في البرزخ والقيمة الكبرى ثم يخرج من النار او يعذب في البرزخ فقط فلا
نار جهنم على اقوال فيه للمتكلمين والاوساط فرق ثلثة الاولى من يعتقد العقائد كلها ويفعل كل الواجبات ويترك كل المحرمات
من يعتقد بالعقائد كلها ويترك الكباير بالفرائض التي تركها كبيرة الثالثة من يعتقد بالعقائد كلها من دون عمل وهذا هو الطلاق
الكثر الامامية وكيف كان ففي مقابل كل ايمان كفر فالذي يثمر في الحكم الامامة والاذلال والنجاسة وعدم حل المناكحة والموارثة
ذلك هو نفي الايمان بمعنى عدم التلفظ بالشهادتين ايضا والكفر الذي يوجب العقاب وان نعقبه النبي صلى الله عليه وآله هو نفي الايمان بالمعنى
الذي هو اوسطها واما الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين مع الاذعان بهما مع عدم انكار الضروري من الدين وقيل انه ظاهر الكلمتين
وان لم يعتقد بها والحق انه يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان واما لو ذكر مع الايمان وفي مقابله فيراد به احد المعنيين اذا تمهد هذا
فنقول ان اراد المستدل بقوله انه صلى الله عليه وآله كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم الذين كانوا ينظرون الى المعجزات ويشاهدون خلاف
الحجة ويجابه بالمسخة ويتكلمون بالكلمتين فهو ليس الا المعرفة بالنظر والدليل اذ لا يريد الا ما يوجب الاطمينان كما نشير اليه وان
اراد غير ذلك فمع فرض تسليمه نقول ان اردت من الاكتفاء بالكلمتين في الحكم بالاسلام الاسلام بمعنى الايمان الذي لا يتحقق الا مع

بوجوب

مع الاذعان بالعقايد الحقه والاطمينان به فلا تم انه كان يكتفى فى ذلك بذلك ثم ان اردت ما هو اعم من ذلك
ليدخل مطلوح المقر بالشهادتين ليترتب عليه الاحكام الظاهره فلا نظير ولا ينفعك لان من الاعيان الشايع
البيان ان النبى صلى كان طريقه فى بدو الاسلام المسامحة والمماشاة مع الاجلاف والاغبياء واستمالتهم على التدريج ليتقوى شوكة
الاسلام بالاجتماع والكثرة ولا ريب فى ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين بل كان يعطيهم ما يتالفهم
مع الرغبة الى غير ذلك حتى كان يرى من حال بعضهم ان يكتفى بمجرد الاسلام ليكون وسيلة الى حصول شوكة الاسلام ثم يكمله
بالتدريج ان امكن ويتركه على نفاقه مع عدم الامكان فاذا احتمل الكفاية لارادة هذا المعنى بل ظهوره اولى وبه يمنع ارادة
الاسلام الواقعى فيبطل الاستدلال الثالث قوله ص عليكم بدين العجايز ولا ريب ان دينهن بطريق التقليد لعدم اقتدارهن على
النظر ولفظه على تدل على الوجوب فيحرم النظر وفيه منع صحة الرواية عنه بل قد قيل انه من كلام سفيان والمذكور فى السنة المتقدمة
من كلام المحقق البهائى فى حاشية الزبدة ان هذا حكاية دولابها وكف اليد عن تحريكها لاظهار اعتقادها بوجود الصانع المحرك
للافلاك المدبر للعالم والذى ذكره القوشجى فى شرح التجريد وتبعه الفاضل الجواد ما روى ان عمرو بن عبيد لما اثبت منزلة بين
الكفر والايمان فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فسمع سفيان
عليكم بدين العجايز اقول والمناسب للمقام هو الحكاية الاولى مع انه رواية لكنها خبر واحد معارض بالقواطع سلمنا انه خبر قطعى
لكنها لا تدل على مطلوبكم لمنع عدم قدرة العجايز على الاستدلال سيما مع ما ينبغى من كفاية الدليل الاجمالى وعدم احتياج الى
طريقة اهل الميزان مع ان ما ظهر من العجوزة نوع من الاستدلال الكمالى لا يخفى ثم ان المراد هنا بالعجايز جنس الجميع لا العموم نظرا الى
عدم كل الناس فقه من عمر حتى المخدرات فى الحجال فعدم اقتدار الكثير او بعضهم على الاستدلال لا ينافى اقتدار بعضهن بل
الكلام فى معنى كلمة عليكم اذ الترجيع الى الاستدلال وترك التقليد لا يناسب الامر بالرجوع الى العجايز كما لا يخفى حتى يكون
المراد الاخذ بالاستدلال لا التقليد قلبا على المستدل به والذى يخطر فى وجه وجه ان الاول انه عليكم بتحصيل اليقين كما
حصلته العجوزة فانها جعلت وجود الصانع وكونه مدبر الافلاك ومحركها كالمحسوس من وقوف دولابها عن الحركة بمجرد كفها
عن يدها والثانى فى ان الالبق والانسب والاسلم فى الاستدلال لكافة الاسهل لهم منهم هو طريقة الان والاستدلال بالاثر
على المؤثر وبالخلق على الخالق لا النظر فى نفس الوجود والموجود المحتاج الى التمسك ببطلان الدور والتسلسل لعدم بلوغ فهم العوام
اليه ولا التمسك بملاحظة نفس الوجود وادعا ما صله على طريقة وحدة الوجود يسمونها المتصوفون لها استدلال من الحق الى

الخلق لان محققى المتصوفين لذلك مقرون بانه لا يتم الا بالكشف والشهود الذى لا يحصل الا بالرياضة والمجاهدة وليس ادراكه
فى وسع العقل والنظر والمتصوفون لا تمامه بالاستدلال كما صدر من بعض متاخريهم لو فرض تسليم مقدماته فانما هو مما لا يصل اليه
اكثر العلماء فضلا عن العوام ولا ريب انه مزلة مزلقة للخواص فضلا عن العوام فكيف يكلف بذلك عامة الناس ولذلك خاطب المكلفين
بقوله عليكم بدين العجايز والظاهر ان هذه الطريقة صحيحة لمشابهة الطريق الشرعى ولم يدل عليها اية ولا خبر ومايقال ان قوله تعالى سنريهم اياتنا
فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد اشارة الى الطريقين فاولهما اشارة الى الاستدلال
من الاثار على المؤثر كما هو طريقة المحجوبين من الشهود واخرها يعنى قوله تعالى اولم يكف بربك اه اشارة الى الطريقة الاخيرة يعنى وحدة الوجود
فهو من التاويلات التى دعا اليها رسوخ ما ذهبوا اليه فى خواطرهم بل الظاهر من الاية انهما على نسق واحد كما ينادى به سياق عدم الكفاية
فانه متعارف فى تاكيد الكلام السابق وتتميمه لا انه مباين للاول وفى جمع ما ورد فى الادعية مما يشعر بالطريقة الاخيرة مثل قول
امير المؤمنين ع يا من دل بذاته على ذاته وقول السجاد ع بك عرفتك وانت دللتنى عليك ومثلهما فيحتمل معنيين احدهما ان
الظهور الاجمالى الذى حصل منك فى فطرتنا بل فى فطرة البهايم صار سببا لتوجهنا الى معرفتك الى ان عرفناك بما استطعنا او
خلقك ايانا وجوارحنا وقوانا وحواسنا والامور القريبة التى يحصل منها العبرة وجريانها الى وادى الفكرة وصارت سببا لمعرفتنا اياك
فبسببك وعنايتك عرفتك وهذا ان قلنا بالفطرة كما هو الظاهر وسنشير الى بيانها فى الجملة والا فالمتعين هو الثانى ويرجع ما له
الى الاستدلال بالحجز الرابع انه ص نهى عن الجدل كما فى مسئلة القدر روى انه ع خرج على صحابه فراهم يتكلمون فى القدر فغضب حتى
احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم فى هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال ع اذا ذكر القدر فامسكوا
وفيه ان النهى عن الجدل بل عن البحث غير النهى عن النظر اذ قد يكون الجدل مراء حراما وقد يكون فيما لا طائل تحته فيكون لا فايدة وقد
يكون فى تركه حكمة وفى فعله مفسدة مثل ان الكفار فى بدو الاسلام اذا كانوا يرون المسلمين يباحثون فيما بينهم كادوا ان كان يحتمل
مظنة ان يرى ان هؤلاء بعد لم يستقر امر دينهم ويدعوننا اليه وكذلك واما النهى عن خوض الخوض فى مسئلة القدر فهو لا يستلزم
النهى عن النظر فى المعارف مطلقة اذ القدر الذى كلفنا به هو ما يمكن ان يبلغه عقولنا واسرار القدر مما لا يبلغه عقولنا والنظر فى الكلام
فيه مزلقة عظيمة لا يقال ان ذلك ايضا يرجع الى المعرفة بالله تعالى بصفاته الذاتية او الفعلية والامر فيه داير بين النفى والاثبات
فما معنى النهى عن النظر فيه لانا نقول النظر فى المطالب والتمييز بين الحق والباطل واختيار النفى او الاثبات انما يحصل بإقامة
البرهان على حقية احد الطرفين وبطلان الاخر بابطال دليل الطرف الاخر واما اقامة على حقية احد الطرفين فينتفى نقيضه

لامتناع اجتماع النقيضين او الضدين فلا يضره عدم الاقتدار على الطي ولين الآخر لاحتمال عدم القدرة على ادراك لمعنى

في مادة برهانه او هيئته وحصول اليقين في الطرف المقابل بدعي على بطلان الذي اقيم على خلافه فاما اذا ما نحن في مسئلة فعل العبد

وفي البرهان على كونه مختارا بالبراهين القاطعة من الضرورة العقلية ولزوم اللغوية في ارسال الرسل والوعد والوعيد ومدح الفعل

وذم الفاعل وغير ذلك مما ملاء به الكتاب والسنة فلا يضره العجز عن شبهة الجبر ولذلك قال بعض المجتهدين المحققين اذا عارض

الشبهة البديهة فلا يلتفت اليها فيدفع مثل شبهة خلق الكافر المتداولة في الالسنة والكتب اذا اثبتنا بالبرهان القاطع عدم صدور

القبيح عنه تعالى وانه لا يظلم عباده شيئا فان سلم بقاء حيرة لنا في وجه حكمة خلقه فهو لا يوجب التزلزل في انه لا يصدر عنه الظلم

يكفي التزلزل في الصغرى وهو لا يوجب قدحا في الكبرى وذلك كما في الحديث ان موسى عليه السلام في البرار فعد ذلك فامره ان يختفي

في جنب عين على طريق فعبر فيه فارس واستراح ساعة وراح ونسي هميانا فيه الف دينار ثم جاء ثم جاء صبي واخذه ثم

جاء اعمى فاذا الفارس قد عاد واخذ الاعمى بالهميان وسل سيفه وجز راسه فقال موسى عليه السلام قد ضاق صبري دان على الغاف

يا موسى قد كان الاعمى قتل ابا الفارس وكان لاب الصبي الف دينار عند الفارس من اجر خدمه اياه وقد ذكر في

وكذلك حكاية صحبته مع الخضر عليه السلام وحيرته في فعله في المقامات الثلثة فاذا عجز نبي عن ادراك حكمة عبد فكيف بالعبد عن ادراك

حكمة الله الحكيم العليم وبالجملة لا دلالة للنهي عن الخوض والبحث في مسئلة القدر على وجوب التقليد في اصول الدين وعدم جواز النظر

فيها اما ثالثا فانه بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي وصحابه الاشتغال به اذ لو اشتغلوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وصرف العادة

اشتغالهم بمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة مردودة وفيه عدم نقله اولا بمرهون اليقينيات والقران الكريم مملو

من المناظرات مع الكفار مما وقع من الاثبات بيقين وامرنا به فقال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وغير ذلك من الآيات

التي وردت في مناظرات اهل الكتاب سيما من رواة اصحاب الائمة عنهم ومباحثتهم مع الزنادقة وامرهم عليهم السلام اصحابه

مع ان اصحاب النبي صلى الله عليه وآله كانوا اقل حاجة الى النظر لانهم كانوا يشاهدون المعجزات الباهرات بل كان يكفيهم رؤيته صلى الله عليه وآله ورؤية

اصحابه احواله وذلك سيما مع قلة الشبهات وعدم طرو التشكيكات التي حصلت بعد زمانهم وان اريد ان تدوين الادلة

والابواب على ما جمعه الكتب الكلامية بدعة فكذلك علم الفقه فلا بد ان يكون حراما ايضا مع ان كونه بدعة محرمة

من الدين في الدين تقصد انه من الدين لا الاهتمام والجهد في تدوين ما سمعوه من الدين وضبط العقايد اللازمة وذكر ما يدفع

عن شبهات الملحدين وتشكيكات الضالين المضلين برهو عين العبادة والطاعة وان سميته بدعة فيمتنع كونه

محرمة هذا واعلم ان هذا الدليل وما تقدمه معارضة على القول بوجوب النظر شرعا واما فلا يرد هذه الادلة على من ذهب بان الوجوب عقلي

لا شرعي وذلك لان النزاع في وجوب النظر وكفاية التقليد مسبوق بالنزاع في ان وجوب معرفته تعالى عقلا او شرعا فكل من الفريقين يختلف

بعد اثبات مذهبه في المقام الثاني فدليل القائلين بان وجوب معرفته تعالى عقلا وهو وجوب شكر المنعم وازالة الخوف تتوقف على

معرفة المنعم ودليل اشتراط العلم القطعي او الاجتهادي ان الخوف لا يزول الا بذلك ومن يكتفي بالنظر الظني او التقليد يقول ان الخوف

يزول بالظن والتقليد ايضا ودليل القائلين بالوجوب الشرعي هو منع حكم العقل وان الشرع قال بوجوب المعرفة ثم ان القائلين من اهل

النظر والعلم يستدل بمثل النظر وا واعلم انه لا اله الا هو والقائل بكفاية الظن والتقليد يستدل بمثل هذه الادلة فالاول في مقام البحث

عن وجوب المعرفة بالنظر او غيره بعد لم يثبت الشرع حتى يحتج عليهم بمثل هذه الادلة بخلاف الآخرين الا انهم الا ان يقال المراد بهذه الادلة

تنبيههم بعد اثباتهم الشرع بطريق النظر على بطلان ما في عقولهم واستدلوا به على وجوب النظر ثم ان منتهى هذه الادلة انما ينفع بعد ثبوت الاسلام

ولا ينفع للمكلفين من اليهود والنصارى ونفعه للمسلمين ايضا انما هو بعد ثبوت الاحكام وتتميمه يحتاج الى القول بعدم الفرق وايضا هذه

الاستدلالات وما يجري بعد ذلك انما ينفع العلم لمن طريق المجتهدين ولا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم اذا اراد اخذ الطريقة في مسئلة جواز

التقليد وعدمه الا ان يتحقق عند المناظرين المجتهدين ينفع في معرفتهم الحق عن الباطل فاذا ثبت وجوب النظر عندهم فيجب عليهم الامر بالمعروف

يامرون المكلفين بالنظر في هذه المسئلة وبهذا يندفع ما لعله يورد على ما حققناه آنفا من ان الغافلين منهم ليسوا بمكلفين بهذا من ان يحتج الخ

صحة طريقة اكثر المنطقيين فلا يجب اعلامهم لعدم كونهم آثمين كما ذكرناه في القانون الثاني في حكم الفروع ووجه يظهر الدفع مما بيناه ثمة فان

الاستقلال امر مقصود من الله ولم يكتف تعالى الا ان نص على العباد بعدم كونهم معذبين ولا بغلبين من الحجر والفسق بل اراد منهم الكمال ونهاية

القرب على حسب استعدادات العباد واخبار المجتهدين الامرين بالمعروف اياهم بما حققوه فيحصل لهم تنبه وتفطن فيجب على المكلفين حينئذ تقليدهم

طريقتهم في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم وطريقتهم وطريقة التنبه يختلف باختلاف المكلفين وكذلك طريقة النظر فربما كان المكلف من جملة الطلبة

وقد حصل حظا وافرا من العلم ويطيق لفهم هذه الادلة التي تداولها المجتهدون فالمجتهدون يلقون اليهم تلك الادلة ليتفكروا ويجتهدوا في مسئلة

لزوم النظر وعدمه اذ قد ذكرنا ان ذلك من المسائل الكلامية التي هي من توابع اصول الدين وان لم يكن المكلف في هذه المرتبة فيكتفي التنبيه له بانه

ايها المكلف لا تكتف بتقليد ابيك وامك وراجع الى عقلك فان مجرد التقليد لا يصلح للاطمئنان فان المكلف يمكنه التميز في هذه المسئلة ايضا

لزوم النظر والمراجعة وعدمه ويكفيه في المراجعة الاعتماد على عالم ورع يطمئن بقوله اذا لم يستطع فوق ذلك وهكذا الى مراتب المكلفين ومراتب

التنبيهات فيختلف التكليف بالنسبة الى اختلاف طبقاتهم وبذلك يختلف تكليفهم في نفس العقايد ايضا وهذا هو واحد من النكات التي كان يكفي

عن أعراب بالشهود يقين لا جاهل فان الخلف بمعرفة التوحيد الذاتي والتنزيه لشأنه والقائل بمعنى التجرد عن جنبة الصفات وعدم كونه
في جهة ولا مكان ولا في الأرض ولا في السماء وانه لا يرى ولا يعرضه الرضا والسخط المفهومان من العامة ونحو ذلك في اول التكليف
لكل واحد محال لا يصح ولا يمكن في الأغلب فظهر ان اجزاء الايمان مما ينبغي في الأكثر ان يحصل تدريجا فالكلام في كيفية حصول الادلة
التفصيلية او الاجمالية ولو بمجرد الاعتقاد على معتمد وسيجيء تمام الكلام سادس ان الشبهات في الأصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع في الشبهة
وهو مستلزم للضلالة فيحرم النظر ويتعين التقليد اذ هو اسلم وفيه انه وارد على التقليد لان مجتهد ذلك المقلد ايضا يحرم عليه النظر
تقليد غيره فيتم او ينتهي الى ناظر فيعود المحذور مع انه يزيد عليه احتمال كذب المجتهد في ان هذا رأيه وان هذا يجري في كل صاحب دين
ومذهب كخصوصه بدين الاسلام موقوف على ثبوته فنقول ثبوته هل يحصل بالاجتهاد او بالتقليد فيعود الاشكال والظاهر ان مبنى
الدليل هو ما اشرنا سابقا من ان هذا الكلام سلم بين مجتهدي اهل الاسلام يلقونه الى القاصرين من باب الامر بالمعروف وهم مطمئنون
بذلك وبعيد تكليفهم ذلك وذلك لجزمهم بان عدم النظر لا يضرهم وذلك انما يتم في مسلمات الشرع مثل ان اهل الشرع يمنعون
الطلبة عن النظر في الحكمة لان اهل الحكمة قد خالفوا مسلمات الشرع من حدوث العالم وعدم كون العقول مؤثرات في السفليات وكون
المعاد جسمانيا وامكان الخرق والالتيام في الافلاك بل وتحققه وامثال ذلك فان كل مسلم يحكم بان عدم الاعتقاد بالقدم وامتناع
الخرق والالتيام ونحو ذلك لا يوجب العذاب فان اوجب فهذا الاعتقاد بها فلا يضر المنع عن النظر في ادلة الخلاف اذ المفروض بقاء
الطمأنينة للمكلف كما له ولا داعي الى التوجه الى الاشكال بل الداعي على خلافه ثابت واما من حصل مرتبة من العلم وفرغ سمعه شبهات
الحكماء فلا ريب ان الاكتفاء بقول العلماء في حرمة النظر انما هو تقليد لهم في هذه المسألة التي هي من الأصول والشرع واجد للشبهة ومتلبس
لا شكل لا انه مظنة للشبهة وح فنقول ان كان شبهتهم ومخالفتهم انما هو على ما علم صدوره من الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين
بقولهم وادلتهم مع الاعتقاد بالشرع لامتناع اجتماع القطعيين المتنافيين وان كان فيما يحتمل ان يكون مراد الشارع غير ذلك كما
يدعيه حكماء الاسلام في كثير من المسائل فلا بد فيه من المراجعة والتدبر فان حصل اليقين على ما قاله وحمل الشرع لما افتقد فلا مانع من
عن القول به وان لم يحصل اليقين بما قاله فيقدم الشرع وان كان مظنونا لان الظن الحاصل من ظاهر الشرع مما لا ريب في
حجيته ما لم يعارضه قاطع بخلاف الظن الحاصل عن العقل وان كان قويا في نفسه وهذا هو مراد اهل الشرع من قولهم بوجوب اتباع
الشرع يقينا مع قولهم بان هذا مقتضى الشرع وسيجيء تمام الكلام والحاصل ان هذا الدليل لا يناسب اطلاق موضوع
المسألة ومن هذا القبيل منع الشرع عن الخوض في مسألة القدر ومن هذا القبيل منع علماء الاسلام للعوام وللطلبة القاصرين عن مباحثة

عن مباحثة علماء اليهود والنصارى في مسألة النبوة والحاصل ان هذا الكلام يتم ما بقي اطمينان المكلف بحاله ومع تزلزله فكيف يمنع
عن النظر مطلقا سابع ان الاصول اعمق من الفروع وابعد عن الافهام منها فاذا جاز التقليد فيها ففي الاصول اولى وهذا الدليل ايضا انما
ينفع في الاغلب للعلماء المجتهدين المتوسطين ويصير اخص من المذهب فيه منع الجواز في العوام وامرهم بمقتضى ما رواه وفيه منع الاغمضية
فيما يحتاج المكلفون اليه ويثبت التكليف به من حيث انه اصول الدين نعم قد يحصل الاغمضية في عروق مسائلها واعتقاداتها التي لم يجب تكليف
الناس بها وانما يجب الغور فيها والنظر والتدقيق والتنقيب لمعرفة الشبهات وطريقه ودفعها كفاية لمن كان قابلا لذلك وسعد له جراءته
للدين وارغاما لانوف الكافرين والملحدين ولا مدخلية لذلك فيما نحن بصدده بل ادلة اصول الدين مبنية على قواعد منضبطة وضوابط محدودة
يحصل الصرف فيه برهة قليلة من الزمان ولم يقم دليل على وجوب ازيد مما يقتضيه هذه الادلة بخلاف فروع الدين فانها متشعبة متفرقة
مبتنية على ادلة متخالفة ظنية لا مدخلية لادراك العقول فيها ويحتاج الصرف جميع العمر او اغلبه فيها وهذا من الوضوح بحيث لا يحتاج الى البيان
والذي جعله الطلبة في امثال زماننا وسيلة لانحرافهم عن تحصيل الفقه واشتغالهم بتحصيل حكمة اليونانيين من المشائين والاشراقيين متمسكا
بان معرفة الله مقدمة على عبادته وطاعته ولا يمكن الا بتحصيل هذه العلوم فهو من وساوس الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور
الناس فربما يصرفون عمرهم جميعا في تحصيل هذه العلوم تمسكا بانه من مقدمات الفقه اذ الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية وذلك يتوقف
على معرفة الله وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب حاشا وكلا ان يكون في ذلك موجبا للمعرفة او موجبا للمزيد او مما يتوقف معرفة الفقه
والشرع عليها نعم قد يصير مورثا للزندقة والالحاد وقد يوجب كثرة البعد عن ساحة القرب والندامة والحسرة يوم التناد وربما يموت
احدهم بعد مضي خمسين سنة من عمره او ستين ولعله لم يعرف مسائل وضوئه وتيممه وصلاته وليس عمله في عباداته الا ما علمه امه او اباه او
في الكتاب ثم مع ذلك يستهزؤن بالفقيه ويحقرون اهل الشرع فسيأتيهم انباء ما كانوا به يستهزؤن وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون
نعم من تمسك باساس الشرع وقومه ويستعد للنظر في هذه المباحث فلا يضره النظر فيها والتدبر فيها من جهة الاطلاع على اصطلاحهم لئلا يعجز من
مكالمتهم ومناظرتهم حين البحث اذ لا ريب ان مدافعة الخصم لا يتم الا مع معرفة ما يقولونه وكل كلمة من كلماتهم مبتنية على اصطلاح خاص عندهم
واصل من تمسك بزعمهم وما لم يكن للغافل عن هذه الاصطلاحات في حين التخاطب الجواب على وفق سؤالهم يظن الغافل ان هذا من جهة
افحام المتشرع على ذلك وهذا كما ترى ان العالم الفحل يعجز عن فهم اللغة التركية ويتكلم الطفل الذي له سنتان او ثلث سنين في غاية التسلط
فهذا لا نضايق بالقول بالوجوب كفاية على من يندفع به مضرة اهل الشبهة والاضلال ثامن انا نعلم ان قول النبي ص والامام ع او العلم
العارف الواقع في النفس مما يفيده هذه الادلة المدونة في علم الكلام اذ هي موقوفة على مقدمات نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك

وشبهات لا يتخلص عنها الا من ايده الله ويظهر الجواب عن ذلك بملاحظة ما مر اذ متابعة قول المعصوم بل العدل العارف يكون من باب السبيل
غالباً ومع الاطمينان الرافع للخوف فلا حاجة الى غيره وبهذا تقليد **الناس** قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه اولا انه مختصة
بحكاية بشرية الانبياء كما يدل عليه صدر الآية وثانياً منع ان العاقل المتمكن عن المعرفة ليس من اهل العلم وثالثاً ان ظاهر الآية خطاب للمكلفين
كافة فمعناها ايها الذين لا تعلمون اسئلوا عن الذين يعلمون فاذا اردنا شمول الآية للاصول والفروع فيشمل اهل جميع المذاهب بل ارباب اهل
العلم وغير اهل العلم من اليهود هم الذين يعرفون ويميزون كما هو مقتضى مفاهيم الآية عرفاً وان قيل ان المراد ان غير العلماء من كافة الناس
يجب ان يسئل اهل العلم منهم وهو الحق الواقع فهذا يوجب تخصيصاً في اهل الذكر لا يعلمه المخاطبون مع ان المعروف ان الائمة هم المجتهد العالم
واهل الذكر لا بد ان يكون موكولا الى انفسهم ولا معنى للتقليد فيه ايضاً الا على سبيل الاعتماد على العالم في قوله هذا فيكون ذو عاشر الاجتهاد فيكون
رخصة لرجوع اليهود الى علمائهم والنصارى الى علمائهم وهذا الاستدلال انما ينفع لمن يجزم النظر والا فالامر في الوجوب العيني واخراجه عن الظن
وارادة الرخصة ليس باولى من تخصيص المعلوم بالفروع مع ان التخصيص مقدم على المجاز ورابعاً انه ظني لا يقاوم ما ذكر من الادلة على وجوب
النظر ثم ان هذا الاستدلال ايضاً انما ينفع المناظرين المجتهدين من اهل الاسلام في تحقيق الحال وامر ساير المكلفين وتنبيههم على مقتضى ما
كما اشرنا اليه سابقاً ثم ان بعض افاضل المتاخرين اورد على القائلين بوجوب المعرفة بالدليل على الاطلاق وجوهاً من الاعتراض لا باس بايرادها
الاول انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضراً عند اظهار المعجزة العلم به الا بالاخبار له بعنوان التواتر وكيف يحصل له العلم بطبقات الرجال الذين
يحصل بهم التجاوز التواتر لكل واحد وهو شان من حصل قدراً كاملاً من العلم فيلزم الحرج ولو سلم كونه كوجود الهند ومكة فاين لهم العلم باحوال
الائمة ومعجزاتهم ولم يبلغ الكتب الآن ما يحصل به التواتر لكل واحد منهم عليهم السلام وكذا الاعجاز المعروف بالقرآن لكل
بل غاية الامر حصول التواتر لبعض اهل العلم وكذا الكلام في اثبات العصمة مع فهم المعجزة وتمييزها عن السحر ليس شان كل احد
سيما اذا كان من جهة البلاغة والظاهر ان عامة العرب قلدوا اخواصهم في ذلك اقول قد ذكرنا انه لا بد من توجيه كلام القوم
من اطلق الكلام وتقييده بما لا يلزم منه محذور اعتماداً على قواعدهم المؤسسة في العدل من قبح تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق
ونحو ذلك ثم ان كان مراده تجويز التقليد المصطلح في الفروع اعني الاعتماد على الظن الاجمالي وان لم يحصل له الجزم في نفس الامر
ولا الظن الذي يطمئن به النفس ويزول به الخوف فالعجز عما ذكره لا يدل على جواز الاكتفاء به وان اراد انه لا يجب الاستدلال
بالادلة التفصيلية ومعرفة المعجزة على التفصيل في حصول الاطمينان فهو كما ذكره وقد مر بيان ذلك فنقول هنا ان اثبات النبوة
والامامة لا ينحصر في ثبوت المعجز بل له طريق اخر مثل الافضلية بعد ثبوت لزومها بالدليل واذا ثبت عنده لزوم النبي

النبي او الوصي فيمكن ان يحصل له الجزم الذي يطمئن به النفس ويزول به الخوف بمتابعة جماعة ممن يعتمد عليه من العلماء بل واحد منهم كما مر وهو
ايضاً بمنزلة الاستدلال ولا يضرنا اطلاق التقليد عليه فان المعيار في الجواز وعدم الجواز هو الدليل لا الاطلاق والاسم فاذا ثبت
عند المكلف بدليل اما من عنده او بالاعتماد على احد يطمئن بقوله اصل لزوم بعث النبي ونصب الوصي ثم يذكر له ان الواسطة بين الله
وعباده لا بد ان يكون اجنبياً معتمداً عليه افضل من كل من يجب له متابعته او معصوماً محفوظاً من الزلل والخطاء واطمئن المكلف بذلك ثم
ذكر ان هذا الشخص في هذا الزمن هو محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله فانه كان كذا في اخلاقه وكذا في افعاله وكذا في خلقته وكذا فيما اظهره من خوارق
وذكر له برهة من الاحوال وقارن بذلك امور وقرائن من حال هذا الذي يعتمد عليه انه صادق في ذلك وانضم اليه قول عالم اخر ثقة
وهكذا الى ان حصل الاطمينان له بحيث يزول عنه الخوف مكابرة غاية الامر انه ظن في نفس الامر وجزم عنده يعني انه بحيث لو عرض له
تشكيك من شكك فقد يحصل له احتمال النقيض في الظن بالنقيض في الحال لا نقرره ما دام باقياً على جزمه غافلاً عن لزوم شيء اخر عليه وهو
الذي يسميه اهل المعقول اعتقاد الرجحان وهو غير الظن عندهم وقد ذكرنا انه كاف وكذا الكلام في معرفة حال الائمة فان الحصول
المعرفة بها للعوام طرقاً سوى معرفة خصوص المعجز ومنها انه قد يمكنه معرفة ان الدين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ينحصر في فرقتين منهم من جعل الوصي
بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا واسطة ومنهم من جعله فلاناً وهذا حال هذه الجماعة وقولهم وطريقتهم وهذا حال هذا الشخص وطريقته وهذا حال تلك
الجماعة الاخرى وطريقتهم وحال الشخص الذي اتبعوه ويحصل للمكلف الجزم بصدق هذا القائل المخبر ثم بتأمل الوجهين يرجح احدهما لما يراه
موافقاً لما يحكم به العقل الصريح ولا يلزم في صورة الاكتفاء بما ذكر عسر وحرج وقد يشكل للمكلف فهم بعض مطالب احد المذهبين كما لو
على الاذعان بمذهب الامامية وحصل له الجزم ولكن بقي في شبهة غيبة امام الزمان متحيراً ولم يحصل له الاطمينان بانه كيف يصير
شخص واجب الاطاعة من عند الله ولا نعرفه بشخصه ولا يمكننا الوصول اليه ابداً وخفي عليه فائدة ذلك فاذا لم يمكنه تحصيل الجزم
بالنصوص والادلة القائمة على لزوم وجود معصوم في كل عصر فيكفيه ان يلاحظ ان ثبوت احد المذهبين من طريقة الامامية ومن عينهم
متحقق جزماً فاذا حصل له الجزم باختيار مذهب الامامية فيلزمه الاذعان بذلك لعدم انفكاكه في نفس الامر عن ذلك وان لم
يبلغ عقله الى ادراك حقيقة الامر في خصوص ذلك واما حكاية فهم المعجزة فمع تسليم ما ذكره من عجز العوام عن فهمها فلا ريب ان
تمكين كبرائهم والزامهم يكفي دليلاً لمن دونهم فلعلهم اعتمدوا عليه **الثاني** في تقرير المعصومين في اعتقاد امامتهم بعد نصب كل
منهم عقيب الاخر فان العوام والاطفال والنسوان الذين عنهم لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاخبار ولا يمكن غالباً بل يستحيل
عادة حصول التواتر لهم كما اشرنا سابقاً فلا محالة انهم قرروهم على التقليد ويظهر الكلام فيه مما مر ولا ينحصر طريقة الجزم في

المعجزة او سماع النص بالتواتر والحاصل انه ان اراد كفاية الجزم الذي ذكرناه الاطمينان الذي جنا فنعم الوفاق ويدل عليه التقرير وغيرهما وان اراد كفاية التقليد بالمعنى المصطلح اعني الظن الاجمالي المقرون لاحتمال في نظر الذي لا يرفع الخوف فكلا لان ذلك ايضا هذا يلزم كون المشتغلين في النظر اذا لم يبلغوا بعد غايته وماتوا كانوا كفارا مخلدين في النار وفيه ان الظاهر انهم لا يريدون ذلك للزوم التكليف بالمحال ولا ريب انهم في هذا الحال معذورون نعم يظهر مما نقل عن السيد ذلك ولا بد من تاويله ولعلنا نشير اليه فيما بعد الرابع ان الايمان على قسمين مستقر ومستودع ويشهد له الاخبار الواردة في تفسير قوله تعالى فمستقر ومستودع وكل من كان ايمانه مستودعا لم يكن ايمانه ماخوذا من الادلة اليقينية بل هو ناشي عن الظنة والتقليد والائمة عليهم السلام كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم اذا ماتوا لم يؤخذ منهم ايمانهم المعار ولما قاموا مؤمنين وورد ان ايمانهم يتزلزل بتزلزل الفروع والجواب المسألة عن هذا اقول قد اختلف المتكلمون في جواز زوال الايمان وعدمه والاكثرون على الاول للآيات الكثيرة مثل قوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين وقوله تعالى ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم الى غير ذلك من الآيات الكثيرة ونقل عن السيد وجماعة من اصحابنا الثاني فيقولون ان الارتداد كاشف عن عدم الايمان الحقيقي راسا بكونهم منافقين او تابعين للظن واولوا الآيات بارادة الايمان الذي في الذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وجعلوا الاحكام المذكورة في الشرع لمن يحكم عليه بالارتداد في ظاهر الشرع فكانه يحكم عليه بالايمان ظاهرا والطهارة وان لم يكن مؤمنا في الواقع كذلك يحكم بالارتداد بما يوجبه وان لم يكن في الاصل مؤمنا بل وان تفرع على ايمانه المرتد عند الله عقوبة لهتك حرمة الشرع والتحقيق امكان انما الجحود مع اليقين كما وقع من ابليس واضرابه وقد اشرنا اليه سابقا واما بسبب طرو الشبهة لعدم كون جزمه في الدين بعنوان حق اليقين وقد بينا انه لا ينحصر الايمان فيه بل ولا يمكن حصوله عادة الا للمعصومين والاوحدي من المؤمنين الكمل الذي لا يسمح الزمان بمثله الا في غاية الندرة بل يكفي بما يطمئن به النفس سيما اذا لم يكن عنده احتمال النقيض وايمان اغلب الناس مبني على ذلك والاخبار الواردة في المعارين والمستودعين كلها شاهد عليه وكذا ما ورد في الادعية من الاستعاذة بالله تعالى من مضلات الفتن فان ذلك من المعصومين وان لم يكن بعنوان الحقيقة فلا ريب ان مرادهم تعليم سائر المؤمنين ولا معنى له مع عدم الامكان والحاصل انا قد بينا ان للايمان مراتب ومعاني متعددة والناس مختلفون فيها وكلهم مؤمنون وما ورد في الآيات والاخبار الدالة على زواله وارده على نفي الامر الاعلى ومجرد ذلك لا يحكم بايمانه ظاهرا او الى تاويله فاذا لم يقم البرهان على اشتراط حق اليقين في الايمان لطل الناس فهذه الظواهر كلها دليل على كفاية مجرد الطمينان النفس فيها

لهم

الذ ... ارتدوا ... بعد ... ابدال

والا لم يتحقق الزوال ولم يثبت مصداق لهذه الآيات والاخبار ومناط الاستدلال باخبار المعارين والمستودعين انهم عليهم السلام كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين لا المنافقين حتى يقال انهم عليهم السلام كانوا يعاملون مع المنافقين ايضا معاملة المؤمنين كما يدل عليه رواية عجب القميري الدالة على امر الامام عليه السلام اولا بحجبه ابا الخطاب ثم امر بلعنه وغيرهما الخامس ان عدم الفرق بين مراتب المكلفين في افهامهم غير سديد لان اثبات عينية الصفات واثبات التجرد ونفي الرؤية وعدم صدور القبيح ليس شان كل احد لغموض ادلتها ونفي ما يتوهم انا نعلم ان اصحاب الائمة بعد عهد بعيد كانوا في خدمتهم ايضا يستفهمون عن امثال ذلك كما يظهر لك من حديث وغيره والتحاق ذلك وهو كما ذكر وقد اشرنا اليه وسيظهر بعد ذلك ايضا السادس ان الشيخ روى في كتاب الغيبة عن الصاحب عليه السلام ان جماعة يقال لهم الحقية وهم الذين يقسمون بحق علي ويحبونه اياه ولا يدرون حقه وفضله وهم يدخلون الجنة فان الظاهر ان هؤلاء اما من عوام الشيعة او مقلدي اهل السنة فلا وجه للحكم بان كل من لا يعتقد بامامة الائمة يدخل النار فلا بد من حمل هذه الرواية وما شابهها على القول بالغير المقصر ولا يمنع ذلك فيه كما اشرنا ثم ان تتميم هذا المطلب يقتضي رسم مباحث الاول ان المراد بالدليل عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح عليه الاصوليون من انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب خبري مفردا كان او مركبا خلافا للمنطقيين حيث يشترطون في الدليل تركيب القضايا فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع ولذلك تريهم يريدون بالادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوهما وقيد الامكان لادخال الدليل الغفلي الذي غفل عنه فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق الدليل وقيد الخبري لاخراج الحد وهو ما يشمل الامارة ايضا واما عند المنطقيين فهو قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا آخر وذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئا لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية ونتائجها فقد يزول الظن ويبقى سببه كما اذا حصل الظن بنزول الغيث بملاحظة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه مع بقائه وقد يسقط قيد الاستلزام ويبقى قولان فصاعدا يكون عنه آخر ليدخل الصناعات الخمس البرهانيات والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطات والاستقراء والتمثيل واورد على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة قطعي فالمعنى انه لو تحقق الاول لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات وما ادرجه المنطقيون في تعريف القياس من قولهم متى سلمت استلزم قولا آخر تنبيه على عدم اشتراط مسلمية المقدمات في تحقق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب الخبري الا بمقدمتين فان الدليل من حيث انه يوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت

ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه لها فالقضية المشعرة باللزوم هي الكبرى والأخرى الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى
واعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين مصرح به وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد
بصحيح النظر هو الصحيح عند المستدل والمراد بالنظر التدبر في المعلومات لتحصيل المجهولات فالتدبر في العالم بانه متغير وفي المتغير بانه
حادث يوجب الوصول الى ان العالم حادث فالتدبر في المفردات بحيث هو ترتيب قضايا موصلة الى المطلوب وهذا هو المراد بقولهم ان العالم
دليل على وجود الصانع لان المفرد من حيث انه مفرد موصل الى التصديق اذ لا ريب ان مجرد تصور شيء لا يوجب الوصول الى مطلوب جزئي
وكذلك الكلام في قولهم ان الدخان يدل على النار فان مجرد تصور الدخان واحساسه لا يدل على النار بل من حيث انه تدبر في انه اثر
اللطيفة المستحيلة من الحطب بمجاورة النار وانه ملزوم النار غاية الامر ان بعض الانتقالات اقرب من بعض وبعضها يصير الى ما بعض
عن مبادي حصولها لكثرة الممارسة ومثل ذلك الدلالات الطبيعية واما الدلالات الوضعية فلها حيثيتان من شأنها الى فيهما
واني ص احديهما تصورية والاخرى تصديقية فاستحضار المعنى الموضوع له كجزء الشيء الموضوع هو معناه التصوري والتصديق بان ذلك
هو المعنى الذي وضع له ذلك الشيء هو معناه التصديقي وهذا يحصل من الوضع لاستلزام الدور كما اشرنا وحينا ان الغرض من وضع
انما هو التركيب لتفهيم المعاني فيمكن تحصيل التصديق بارادة الالفاظ او النصب في كل المعنى نظرا الى قاعدة الاستعمال كما هو
الاعتبار ايضا معلول القضيتين فدلالة مقدمتي البرهان على النتيجة ايضا دلالة عقلية لانه يلزم من العلم به العلم بالنتيجة وهو معنى الدلالة
بين دلالة العالم على الصانع ودلالة الدخان على النار من حيث انه يحصل من التدبر في كل منهما باعتبار القضايا المتضمنة فيهما الى مطلوب جزئي
ثم ان الاستدلال والانتقال من المبادي الى المطالب لا يختص باهل النظر ونفر من اهل العلم العرفي بعلم المنطق وشرائط البرهان والافكار
لاحد من الناس يقين بمطلوب جزئي من المعاني الخبر عن ايمان ان كل الناس يميزون بين يقينياتهم وظنياتهم وليس لهم عن
واذعاناتهم في امور معاشهم الى مبادي وتلك المبادي مترتبة في اذهانهم على مراتبها الطبيعية مع انهم لا يتفطنون بها وكيفية ترتيبها
وذلك لا يوجب عدم حصول اليقين لهم او عدم ترتب يقينهم على تلك المبادي بل وكثير من المعلومات مما لم يعلم العالم بانه يعلمها
لا يوجب عدم العلم بها فهذا تريهم يفرون عن تحت الحائط المائل مخافة السقوط وذلك مبني على ما في ذهنه من ان هذا الحائط
حائط مايل مما يترقب سقوطه ولكنه لا يتذكر حين الفرار هذه المقدمات ولا ترتيبها في ذهنه بهذا الترتيب التفصيلي حتى
استدلال بالبرهان المنطقي التفصيلي بل هو استدلال بذلك البرهان اجمالا فما دعاه الى الفرار هو اجمال المقدمتين لا تفصيلها ولا
ان الباعث على الفرار هو ملاحظة معنى الجدار الخاص فاذا الطلب ذلك العامي بدليل الفرار وأخذ بانك لا تعرف البرهان

البرهان المنطقي وشرائطها فكيف حصل لك العلم او الظن بذلك لضحك العقلاء بذلك المطالب المراد فهذا الكلام يضحك منه الثكلى و
العقلاء منه بهة وكلها مبنية على المبادي المناسبة لها بل لا استبعاد ان او كل بوجه تلك المبادي وحصول الاستدلال بها بيهم فلاحظ الطالب
اذا الحثيث الى الارض لترفع حجرا كيف يفر والظاهر ان الداعي له الى ذلك هو المقدمتان بعينها الشخص يريد ان يضربه ولكن من
يريد ضربه يجب الفرار منه وتخصيص المعارف الخمس واليقين بها بالدليل التفصيلي دون ساير المطالب المعقولة لا وجه له اذ ذلك ليس الا لا
التعبد به حتى يحصل بالنص مع عدم نص على لزومه ايضا وهذا هو المراد بالدليل الاجمالي وان شئت توضيح الحال فحص حال العلم بالعجز الدليل
على النتيجة فكما ان التحقيق في نية الحمد هو الحمد الداعي الى الفعل لا المنظر في البال فكذلك فيما نحن فيه الباعث على حصول العلم هو المبادي الحاصلة
في النفس وان لم يخطرها تفصيلا بالبال سيما بهذا التفصيل المخصوص واما دلائل فيما سبق من كفاية ما يطمئن اليه النفس هو بيان مقدار دلالة
الدليل وليس ذلك قسما آخر من الدليل وليس ذلك معنى الدليل الاجمالي وتفسيره كما يتوهم وبعبارة اخرى اذا سئل سائل هل يجب
في الدليل ان يفيد اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع او يكفي مطلق الجزم او يكفي الظن فيقول يكفي ما يطمئن
به النفس على التفصيل الذي مر وقد مر وجهه والى ما ذكرنا في بيان الدليل الاجمالي ينظر كلام من شرح في المقام اي كفاية الدليل الاجمالي
بقول الاعرابي تدل البعرة على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات الابراج وارض ذات فجاج اما تدلان على اللطيف الخبير
وما قد يتوهم من وجوب الاستدلال التفصيلي مع العلم بشرائط البرهان المنطقي وكيفية الترتيب واخذ النتيجة تفصيلا وانه لا يكفي تحصيل
العلم من ملاحظة الاثر بالمؤثر ومن المصنوع بالصانع الا مع ما ذكر فهو من غرائب القول واغرب منه ما يدعو المتوهم الى المنافقة
في المعنى المذكور وان استدلال الاعرابي باطل لانه قياس مع الفارق لان اثر الممكنات بديهي الدلالة على الممكن بخلاف اثر الواجب
فان كون البعرة فعلا واثرا من الحيوان وكون الفعل يحتاج الى فاعل ايضا بديهي بخلاف دلالة السماء على الله تعالى اذ كون السماء اثرا
نظري موقوف على بيان انه ممكن وكل ممكن اثر وكلاهما نظريان وفيه اولا منع كون كل آثار الممكنات بديهية الاثرية فانه
متردد في كون بعض واقعة في فلك الجبر او مغايرة واقعة فيها انها من فعل الواجب او فعل الممكن ولا فرق بين هذا وبين كون فعل
تحت جان الى مؤثر ما ولكن لما لم نعلم بالتجربة والشواهد الظاهرة ان الاجسام ليست من خلق الله ونتردد في انه بين كونها اثرا
او الممكن بخلاف اصل الجبر ورؤية جنس البشر اثر الممكن لاقتضاء الحكم بكونه مطلقا كذلك بل يحتاج اثبات كون هذا النوع من البشر اثرا
اثرا للممكن وفعلا له الى الدليل فهذا ايضا مما يدل على مؤثر ما لا خصوص الممكن فنقول ان ذلك البشر اما كونه اثرا وفعلا بديهي او نظري فان
كان نظريا فلا يصح قولك ان كل اثر الممكن بديهي الاثر وان كان بديهيا فيصح ان يقال ان اثر الواجب ايضا قد يكون بديهي الاثر انما الكلام

في تعيين المؤثر انه واجب او ممكن ومن هذا القبيل الاول المصنوع ولم ير المصنوع مع انه ربما لم ير احد بعض اثار الممكن ولا نوعه وحكم بان
له صانعا مؤثرا بعض الآلات المصنوعة لمعرفة تلك الاشياء واقول بان التتبع يقتضي الحكم بانها من افراد اثار الممكنات فيلحق به بدون
كلام المعترض وثبت المطلوب وبذلك الفرق اي حصل بالاستقراء حصول الحكم بان بعض الاشياء اثار الواجب وبعضها اثر الممكن وان
التفرقة بين الاثرين من حيث كونهما اثرين يستلزم تصور اثريتهما وان لم يستلزم تصور ذاتيهما اثريتهما وبذلك ظهر ايضا ان
كثيرا من اثار الممكنات تعطي الاثرية المستفيد من الاستقراء والتتبع المحتاج الى النظر وثانيا نقول ان البق والحشرات الصغار والحيوانات
القليلة الاعمار المسبوقة بالعدم الملحوقة به ممكن واثر بالبديهة ودلالتها على انها اثر ظاهر وكذا تحتاج الى مؤثر واذا الحق به عدم
رؤية صدور مثلها عن ممكن بان مؤثرها غير الممكن وحاصل استدلال الاعرابي ان الاثار التي يعلم انها من سنخ اثار الممكنات اذا
كان لا يمكن حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعرة واثار الاقدام وحركة دولاب العجوز فكذلك الاثار التي يعلم انها ليست من سنخ
الممكنات كخلق الحيوانات والنباتات وفاطبة الاجسام وليس مراد الاعرابي والعجوز الاستدلال بالبعرة على نفي البعير من حيث
بعيرا وبسكون الدولاب بعد تحريك العجوز ان المتحرك منه العجوز بل مرادهما بالدلالة ان تحقق الامور الممكنة القريبة العميقة
في الخارج بلا مؤثر كالسماء والارض اغرب من تحقق الامور المرئية كالبعرة واثار الاقدام لاستلزام الاول للترجيح بلا مرجح اكثر من الثاني
ذلك ودقيقة منها يحتاج الى تاثير ومؤثر فتحقق التاثيرات الكثيرة اغرب حصولا في الخارج من المجهول بتاثير قليل وثالثا لم يقل احد ان
بذاته يدل على الصانع بل باعتبار ما تضمنه من المقدمات كما اشرنا نعم قد يكون بعض المصنوعات والاعمال الصانع دلالته على
من جهة بداهة الصدور التي اوجبت الغفلة عن المبادي واغنت الحاجة عن ملاحظتها فذلك ايضا لا يخرج عن قياس لكن قياسه معه
والحاصل ان من عثر على العلم هو الظاهر ضميره به وان لم يقدر على ترتيبه وتحريره والتزام تعلم المنطق وقواعد البرهان
مما ينادي بفساده البديهة وليس ابتناء استفادة المجهولات واستعلامها من المعلومات على القواعد المنطقية في نفس الامر وحصولها
موقوفا على معرفة هذه الطرائق على التفصيل المعهود كما اشرنا سابقا وليس حد المنطق الا حد العروض فان من له طبع موزون
لا معرفة له بحد البحور والتقطيعات فيأتي بالاشعار الموزونة المبنية ولا يحتاج الى استحضار قواعده وكيفية ميزان الطبع
وهكذا حد الفصاحة والبلاغة فان اهل البادية ربما لم يسمع احد منهم اسم الاستعارة فضلا عن المصرحة والتبعية والمكنية
والتخييل والترشيح والتجريد وكذا شيئا من قواعد المحسنات اللفظية والمعنوية ولا معنى الجناس والطباق والايهام والتشريع وذي
ونحو ذلك ويأتي بالكلام مشتمل على جميع هذه الفنون واحتياج التنبيه على الغفلة لا قدر الطبع ومعوجي السليقة مشترك بين

اي يطمئن بذلك المؤمنين وعالميها والحاصل ان العوام فاطبة يستدلون في امور معاشهم ومقاصدهم الدقيقة بالبراهين الصحيحة مع
قطعهم بان تلك البراهين مرتبة في انفسهم على ترتيب طبيعي وعدم علمهم بان علمهم ناش عن ذلك ولم يناقش احد منهم في كيفية
تلك العلم مع انك لا تعرف المنطق ورابعا نقول ان البعرة بمعنى جلة البعير ولجة البعير الطلاق من مثل حب الرمان فانه قد يطلق حب الرمان
ويراد هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب من دون ملاحظة اضافته الى الرمان وانه منفصل من رمان خاص وقد يطلق ويراد ان هذا حب
خرج من الرمان فيلاحظ الاضافة ويتضح هذا باضافته الى المخاطب فعلى الاول لا يستلزم الاضافة كون المخاطب مالكا للرمان بخلاف الاخير
ففي الاطلاقين كليهما نوع اشتقاق من حب الرمان الى الرمان ولكن الاول نعم في الاخر مقصود بالدلالة ومراد الاعرابي في الاستدلال
به الاشتقاق بالمعنى الثاني لكن من حيث المضاف لا الاضافة فقد يجعل الاشتقاق من الحب الى الرمان وقد يجعل الاشتقاق من حب الرمان الى
الرمان وكذلك حال الجلة ومراد الاعرابي الاشتقاق من الجلة الى البعير لا من جلة البعير الى البعير فلعل فهم المتوهم مبني على ان الاعرابي اشتق من جلة
البعير بالمعنى العلمي الى البعير وقال انه بديهي يعني اذا راى جلة البعير من يعرفها فيحصل له فورا انه جلة لا الحجر ونحوه وانه جلة البعير لا جلة
الغنم والبقر وهذا المعنى غير ما هو مراد الاعرابي اذ مراده ان وجود جلة البعير يمكن ان يستدل به على وجود بعير صدرت هذه منه وان
هذه الجلة لم تحصل بذاتها ولم يوجد من قبل نفسها لا ان هذه جلة بعير لا جلة غنم بالمعنى العلمي فليفهم ذلك الاول في قال المحقق المعاصر
بعد اقامة الادلة على عدم جواز التقليد في الاصول عقلا ونقلا واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطأ موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر
نعم وخالفه الاكثرون احتج رض باتفاق فقهاء الاعصار على الحكم بالشهادة لعوام مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة
لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم لا يعرفون اوائل الادلة وهو سهل الماخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا للكل مكلف لم
يبق من يوصف بالمؤاخذة فيبطل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما للكل مكلف لزم ان يكون الشهادة موقوفا على العلم
بحصول تلك الادلة لكل واحد منهم لكن ذلك قبح ولان النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام
ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها انتهى كلامه اقول وهذه الكلمات الى الايمان يظهر من
كلام العلامة في الباب الحادي عشر وكلام الشهيد في الالفية وغيرهما اذ ظاهرهما عدم تحقق الايمان مع التقليد ويظهر من الشيخ ان الاستدلال
واجب عليه فيلزمه الكفاية في اصل الايمان بالتقليد بمعنى ان الايمان يتحقق بالتقليد وان كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام و
فنقول قد بينا ان الاسلام والايمان متغايرين احدهما ما يترتب به معاملة المسلمين وهو ما ظهر في اللسان وثانيهما ما ينفع في الاخرة وهو
الايمان القلبي فان كان مراد الشيخ بالعفو عن هذا الاثم انه لا مؤاخذة في تركه في الاخرة فيلزم منه ان لا يتوقف الايمان الحقيقي

هذا

النافع في الآخرة على الاستدلال وان كان مراده انه لا يضر ترك الاستدلال بالايمان الظاهري ولا يضر بالعدالة وان كان معاقبا

في الآخرة غير منتفع بايمانه فيها فيرد عليه امران الأول ان موضوع المسئلة هو الايمان الواقعي فيصل الخلط في المبحث الثاني ان المعتبر

في العدالة انه هو الايمان الحقيقي الا ان يكتفي فيها بظاهر الاسلام او حسن الظاهر ويمكن ان يقال في تحقيق المقام على ما ذهب اليه الشيخ وتوجيه

مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر له حيثيتان من الحيثيات احديهما تحصيل اليقين والخروج من الشك والظن ومن الاخرى الوصول

الى ما هو الحق فانهم لما بنوا امرهم على وجوب العلم في العقايد في كل زمان الى ان الامر في دين الاسلام وصار العلم فيه مطلوبا

بالعلم لا يمكن الا مع الاحكام فمن بلغ العامة بالعلم يستلزم عدم انفكاكه عن النظر والاجتهاد فلزوم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر

للزوم انما هو ليتوصل الى الاسلام ويتجرد عن ساير الاديان لتحقق الامر بالعلم به عن ساير الاديان فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو الحق

من الاديان واما الوجوب من الحيثية الاخرى فهو ان نفس العلم واليقين مطلوب لئلا يحصل التزلزل والشك ثم ان التوصل الى المطلوب

قد يحصل بشيء آخر فهو من هذه الجهة يسقط عن المكلف التوصل بالوجوب الاول وان كان ما توصل به الان حراما كما اشير اليه في

الاوامر فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل من التقليد فسقط اعتبار وجوب النظر الموصل الى الاسلام وبقي

وجوب الآخر فمراد الشيخ من كون هذا الخطأ موضوعا انه لا يجب في اتصاف صاحبه بالفسق وذلك مثل ان اخراج الامر البر لاجل الفقر

واجب قطعا عندنا اذا انحصر الامر فيه على الظاهر فان اتفق ان المكلف عصى ولكن هرب عن ذلك فاذا باحد جاء بالاعذار وتوصل به

فلا مانع من القول بعدم المؤاخذة على ترك ذلك الواجب وكذلك في عدم المؤاخذة على تركه مع كونه واجبا لاجل تحصيل اليقين

من حيث هو ايضا ويستدل على مطلبه بالطريقة المستمرة الجارية مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق وسنذكره ايضا فان حاصل الكلام

في هذه المسئلة اما على نفس الاصول في مقابل الفروع واما على خصوص الاصول التي هي اصول دين الاسلام فخطاب كل المكلفين بالنظر

ليجتنبوا عن غير الاسلام ويدخل في امر الاسلام وخطاب المسلمين خاصة به لاجل تحصيل اليقين والفلاح عن التزلزل وعدم الثبات

الاديان وكذا الكلام في ساير الازمان بالنسبة الى الدين المطلق فيه فقولهم يجب الاجتهاد في اصول الدين معنى يعم جميع اهل الديانات مع

قطع النظر عن دين خاص وطريقة خاصة وان كان غاية قول الامامية الحق المطلق وقولهم يجب العلم باصول الدين معنى يختص باهل

الاسلام وكل كذا دين مطلوب في زمانه الخاص به وقولهم ترك هذا الواجب معفو وهذا الخطأ موضوع معنى يختص ايضا باصول الاسلام

بل ما يختص منه فان اراد الشيخ من وضعه والعفو عنه في الآخرة ايضا فلا بد ان يقول ان ترك هذا الواجب صغيرة يكفرها ترك الكبائر

وان اراد العفو عنه في الدنيا بمعنى انه يقبل شهادة صاحبه ويتصف بالعدالة وان كان فاعلا للكبيرة فهو غير مادرس والظاهر انه اراد

اراد المعنى الاول هذا ان اردنا من لفظ الخطأ المعصية وان اردنا بالخطأ ما يقابل العمد فيبقى الكلام بالنسبة الى الفاعلين من المقلدين وهو لغيب

فيهم ولكنه لا يلايم بطريقة العلماء وخلاف ظاهر كلام الشيخ ايضا كما ستعرفه وان كان في بعض كلماته تصريح بعدم المؤاخذة عن اخذ الدين بالتقليد

جهلا اذا وافق الحق كما سنذكره ايضا هذا غاية توجيه كلام الشيخ واقول الذي رايته في العدة مما يناسب ما نقله المحقق موضعان الاول

ما ذكره في ذكر صفات المفتي والمستفتي فانه بعد ما ذكر عدم جواز التقليد في الاصول واستدل على جواز التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة

من عمل اصحاب الائمة وتقرير ائمتهم على ذلك واورد عليه ان طريقتهم ايضا كان تقرير المقلدين في الاصول على تقليدهم وعدم قطع

الموالاة عنهم وعدم النكير عليهم واجاب عنه فانه مع ان الذي يقوى في نفسي ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا

في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد من الطائفة ولا من الائمة قطع

موالاة من يسمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يسند ذلك الى حجة عقل او نقل شرع وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز

لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يؤمن ان يكون جهلا وذلك انه لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ

له فهو خائف من الاقدام على ذلك ولا يمكنه ايضا ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه ان يعلم ذلك اذا عرف

الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغرى باعتقاد ما لا يأمن كونه جهلا او باستدامته وانما يعلم

ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولم يسع ذلك لهم

الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب انتهى واقرب مما ذكرناه ان لا يجوز التقليد

في الاصول اذا كان طريق الى العلم اما جملة او تفصيلا ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة

بحال والموضع الثاني ما ذكره في مبحث اخبار الآحاد وقد قال فان قيل كيف تعولون على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة

والغلاة والواقفية الى ان قال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه

ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان ما اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل

على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان

يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجمل الى آخر ما ذكره

اقول يرد على الشيخ امران الاول ان كلامه مستلزم للقول بان الاستدلال واجب والمعرفة واجب وليس التكليف هو المعرفة الحاصلة

بالاستدلال كما يظهر من الاخرين ويمكن دفعه بان الشيخ يلتزم ذلك ولا يلزم من القول به مخالفة الاجماع ولا الدليل قطع والثاني

ان وضع الخطأ عن مقلدة اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم والقبح لان المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال
ومطمئنين بما اخذوه غير شاكين فكلاهم سواء ولعله لئلا يلزم الظلم فلا مؤاخذة على مقلدة غير اهل الحق كما اشار
اليه الشيخ في آخر كلامه الاول لمقلدة اهل الحق وان كانوا متفطنين بوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم سواء ولا
في فعلهم الاختياري ايضا بالفرق وبعض الاضطراري لا يصير منشأ للثواب والعقاب بالاتفاق فان قيل الميل الى دين الاسلاف
غير اختياري فمقلدة اهل الحق اخذوا الحق باختيارهم لا بالاضطرار قلنا ليس هذا الاختيار الا من جهة حسن الظن بهم واختيار جهة
حسن الظن مناطا للاعتقاد مشترك بين الفريقين فما وجه جعل ذلك في حقهم موجبا للخلود في الجنة وفي حق الاغيار موجبا
للخلود في النار اذ الفريقان كلاهما بعد التفطن لوجوب النظر والاستدلال اما يبقيان على اطمينانهما بحالهما او يتزلزلان فيه
فحينئذ يقطعان منهما على الحق الثابت في الاول هو بقاء الاطمينان الحاصل من حسن الظن المرجو فيهما فيلزم التساوي وفي الثاني التقصير
وعدم الاعتناء بامر دينهما وهما متساويان فيه ايضا والاصابة الاتفاقية لا تفيد شيئا مع انه لا يتوقع اصابته بسبب التزلزل
والقول بان الكفر هو الموجب للخلود لا عدم القطع وغاية الامر هنا عدم الاسلام في جانب المقلد للحق غير وجيه لانا مع قطع
النظر عن ان الكفر هو عدم الاسلام لا امر وجودي كما ذكره الاكثر نقول ان الكفر في جانب الفريق الآخر ايضا غير متحقق لتزلزله
في نيته عدم الاسلام عدم الاسلام وعدم الكفر وان اراد الشيخ انه لا يضر بالعدالة وقبول الشهادة وهو من الاحكام الدنيوية التي
لا دخل فيها للثواب والعقاب ففيه مع انه غير ظاهر كلامه لا يصح ايضا اذ العدالة مبتنية على عدم الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة
المستلزم للعقاب الثالث ان ما ذكره من تقرير الائمة ع والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر فان كان
مراده من وجوب الاستدلال السنة المؤكدة فهو لا يلائم ظاهر ما اختاره من الوجوب في هذا المبحث ولا يلائم العفو والصفح وان اراد
الوجوب المصطلح فلا ريب ان ترك الواجب مما يجب النهي عنه على الائمة والعلماء وان كان المكلف جاهلا او غافلا لان فائدة
النهي هو والامام ع والعالم هو تحصيل نفس العلم به وهو لا يتم الا بالابلاغ فكيف يسكت الائمة والعلماء عن ذلك مع العلم
وابجاله تغافلا عن التفطن والتنبه وبهذا يظهر ضعف ما دفع عن نفسه من لزوم الاغراء بالجهل ايضا الرابع ان اجماعهم على عدم
قطع الموالاة بين وقبول الشهادة لا يدل على ان ترك هذا الواجب غير مضر فلعله كان لتجويزهم التقليد وكفى بهم بالاطمينان
الحاصل منه سيما لكنه لعله كان لمعرفتهم من حالهم انهم يعلمون الادلة الاجمالية الممكنة حصولها لاغلب الناس كما تري في حكاية
العجوز والاعرابي وهناك آخر من الاحتمال لقبول الشهادة وعدم قطع الموالاة لا يمكن معها دعوى الاجماع على العفو

القبول من جهة العفو او الوضع مثل ان القضاة كانوا يعملون بعلمهم بالواقعة او بقرائن شهادتهم بما يفيد القطع من القرائن او من جهة وثوق
ثقته او غير ذلك ولا حجة فيما نقله الا اذا ثبت به اجماع واذ لا ثباته الا مس لكن ما ذكره من وضع الخطأ لا بد ان يخص بالعدول الظاهرين
للكبائر والا فلا معنى للوضع ويرجع الى العدم كونه معصية وهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد فاطلاق القول بالوضع محل نظر
واما المحقق ره ففي كلامه اشارة الى الميل الى مذهب الشيخ وفي كلامه مناقشات لا يهمنا ذكرها والاستدلال الاخير المذكور في كلامه غير
صحيح فان حكم النبي ص باسلام الاعرابي وعدم الزامه بالاستدلال يدل على عدم وجوب الاستدلال لا على العفو وبقاء ما كان ذلك
لاجل معرفته ص من حاله ان ايمانه كان من الدليل اما من جهة عقله او من ملاحظة معجزته او غير ذلك وايضا قد جاء سابقا ان الحكم
بالاسلام له معنيان احدهما لا يتوقف على الاذعان فضلا عن الاستدلال فلعل الاكتفاء كان لادخاله في زمرة المسلمين اولا
ثم تتميم ايمانه وتشييده وتشديده على التدريج حسب ما اقتضاه الصالح وحاصل تفصيل احوال المكلفين ان الجاهل الغير الراسخ
او في كيفية الاخذ بالاجتهاد معذور ولا فرق فيه بين المحق وغير المحق والفرق بينهما انما هو في الله اعلم بالعدل ولا الآيات والاخبار
وقد جاء سابقا وذكرنا ان الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا لا ينافي عدم تعذيبهم على الكفر في الآخرة فهم في الآخرة من المرجون لامر الله
فلعله يكلفه في الآخرة ويعامل معهم بمقتضى حالهم ح وكذلك ثبوت احكام الاسلام لمن اظهره وان لم يذعن به في قلبه ولم يتيقن به
ولا ينافي عذابهم في الآخرة وقد اشرنا ان اطلاق كلام العلامة وغيره من العلماء لا بد ان ينزل على غير الغافل الجاهل وحكى الشهيد ره عن
ان بعض المتكلمين صرح بان التكليف بالمعارف انما يكون اذا امكن سواء وصل الى حد البلوغ الشرعي او تجاوز عنه بكثير ام لم يبلغ
بعد وان بعض الفقهاء ان وقت التكليف بالمعارف هو البلوغ الشرعي للعبادات ويجب المبادرة بتحصيل المعارف في اول البلوغ وعن
الشيخ ان التكليف بالمعارف في الذكران هو بلوغ عشر سنين اذا كان عاقلا والاخبار الدالة على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم
دالة على ما ذكره بعض الفقهاء ومطابقة لاصل البرائة وقد يستشكل في الفرق بين الذكور والاناث في البلوغ اي اصل بالتقدم مع
انهن انقص عقولا واضعف نفسا وهذا الاشكال مشترك اللزوم في الاصول والفروع والجواب ان التكليف انما هو دون الطاقة
بل الوسع والفرق مع الطاقة والوسع لعله لكونهن احق بتعجيل الحجر لنقصان عقولهن فعلمهن بعدم التكليف ادعى لامن المعاصي
من الذكور ولان الذكور لكونهم اكثر موردا للمحن والمصائب واثقل احمالا لتحملهم احمال الاناث وتكفلهم مؤنتهن لا بد
لهم في تعيين التدرب في امر المعاش من فرصة يحصل لهم فيه التجارب وبالجملة ما يفعله الحكيم لا يخلو عن حكمة وان لم يبلغها عقول
الخلق والتحقيق ان مراتب الايمان تختلف باختلاف استعدادات المكلفين وكل ميسر لما خلق له ولا يكلف الله نفسا الا وسعها

ولا يكلفها الا وسعها ما اتيها ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والآيات والاخبار الدالة على رفع التكليف عن الجاهل
والغافل كثير ذكرنا شطراً منها في مبحث الادلة العقلية واما غير الغافل والجاهل فعلى القول بعدم جواز التقليد ان كان مقلداً للحق جازماً
به وعالماً بوجوب النظر تاركاً للاستدلال مع الاضطرار فهو مؤمن فاسق الا على قول الشيخ كما مر والقول بالكفر كما يظهر من ظاهر العلامة وغيره
بعيد غاية البعد ان اريد عدم الايمان الواقعي وان اريد عدم اجراء حكم المؤمنين عليه في الدنيا فلا يصح جزماً لانه ليس اولى من
واما بدون الاضطرار او الرجوع الى الاستدلال فلا يحكم بفسقه واي ضرر في المقلد الجازم على القول بعدم جواز التقليد غير ان يكون
مؤمناً يعامل معه معاملة المؤمنين في الدنيا والمرء في الآخرة فيحتمل ان يكون من جملة المرجون لامر الله كسائر المستضعفين من
المسلمين لا شك في الفرق بينه وبين المقلد في الباطل ويحتمل ان يحكم بعدم العذاب من جهة الايمان وهو مقتضى ما حققناه سابقاً
ولكنه يجري في سائر الفرق ايضاً واما المقلد للحق اذا كان العالم بوجوب النظر الغير المقصر فالظ انه يعامل في الدنيا معه معاملة
المؤمنين واما في الآخرة فمن المرجون لامر الله ايضاً واما المقلد في الباطل اي من اذا علم بوجوب النظر وجرى في الترك عناداً
فهو من الكفرة في الدنيا والآخرة وكذلك هكذا فاذا لم يقصر ولم يعاند واذا لم يعلم بوجوب النظر فهو محكوم في الدنيا بالكفر ومرجو في
ومنه يظهر حكم الظان واما على القول بجواز التقليد فلا اشكال في ايمان القسم الاول اي المقلد في الحق الجازم به لحصول المقصود من
الايمان وهو الاطمينان بالعقايد بكيفية التي بها يطمئن النفس من دون ملاحظة وجه حصولها اذ وجه الحصول لا ينحصر في البرهان و
وغيرهما وهو مقتضى اطلاقات الاخبار واما الظان كذلك فهو مسلم في الظاهر ومرجو في الآخرة واما المقلد الجازم في الباطل
من دون تقصير في النظر ولا عناد فيجري عليه احكام الكفرة في الدنيا كما مر ولكنه مرجو في الآخرة لعدم اتمام الحجة عليه وكذلك الظان
واما المعاند المقصر فهو كافر في الدنيا والآخرة جازماً كان او ظاناً هذا احكام المقلدين فلاحظ ولاحظ ما قدمناه في المقدمة
وفي تضاعيف الكلمات يظهر لك حكم الفسق والكفر والايمان في الجميع واما المجتهدون فالمشهور ان المصيب في العقليات واحد
والآخر مخطئ آثم وقد مر الاشارة الى الكلام فيه وسنتعرض في القانون الآتي انشاء الله تعالى الثالث المراد باصول الدين هو اجزاء الايمان
وهو عندنا خمسة وهي المعرفة بوجود الباري الواجب لذاته المستجمع لجميع الكمالات المنزه عن النقايص ويرجع تفصيل الاجمال
الى الواجب الوجود العالم القادر المنزه عن الشريك والاحتياج وفعل القبيح والعبث فيندرج في ذلك العدل والحكمة فلا حاجة
افراد العدل الا لمزيد الاهتمام به فلذلك جعلوه احد الاصول الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا ص وما جاء به تفصيلاً فيما علم
واجمالاً فيما لم يعلم والظ انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في تحقق الايمان وان كان قد يجب كفاية لحفظ الشريعة والمراد

الكفر

والمراد بالاذعان الاجمالي ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع عليه مما جاء به يذعن به اذا اطلع عليه وهكذا الكلام فيما علم به اجمالاً من النقل
ولم يعلم كيفيته مثل الحساب والصراط والميزان ومثل ذلك فيكفيه الاذعان في الجملة ولا يجب معرفة كيفيتها ولا الاذعان بما لم يفد اليقين
في كيفيتها من الاخبار الآحاد ثم ان المعاد الذي جعلوه احداً من اصول الخمسة يمكن اندراجه فيما جاء به النبي ص خصوصاً الجسماني وان قلنا بحكم
العقل بثبوته في الجملة كما هو الظ الواضح وقد اشار اليه الكلام الله حيث قال افحسبتم انما خلقناكم عبثاً الآية فيمكن جعله احداً من الخمسة
بالاستقلال ايضاً ولكن بخصوص الجسماني والحق ان العقل قاطع به في الجملة والشرع صادع بجسمانيته بالبداهة ثم الاذعان بامامة الائمة
الاثنى عشر هذا اذا اردنا بيان ما يجب علينا اليوم وان جعلنا الكلام في اصول الدين مطلقاً فلا يكفي الكلام في نبينا ص والائمة ع فان المعتبر
في وجوب النظر في الاصول لا يختص بدين دون دين وزمان دون زمان واما النظر في جزئيات احوال النبي ص والوصي مثل كونهم معصومين
وكون نبينا ص خاتم الانبياء ومبعوثاً على الثقلين وكذلك عصمة الائمة وكونهم منصوصين بالنص لا باختيار الناس وان علمهم ليس من
اجتهاد وان اغراضهم بالاغراض الدنيا ونحو ذلك فيكفي فيه الاذعان الاجمالي بالمعنى المتقدم والظاهر ان الكفاية في الاسلام بالشهادتين
انما هو لاندراج غيرهما فيهما اجمالاً لكن على ما مر سيما في اول الاسلام فقد يختلف الحكم بالنسبة الى الاشخاص والاحوال ففي زمان النبي
كان التكليف الاولى هو الاقرار بالشهادتين وكان يحصل بهما الايمان لتضمنهما اجمالاً الغير هما مع عدم الحاجة بمعرفة التصريح ولكن المعلوم
من لوازم الاعتقاد بالرسالة وساير العقايد كان يحصل لهم بعد ذلك بالتدريج وعلى التحقيق في ذلك يظهر حكم زماننا ايضاً بالنسبة الى
الجزئيات المتعلقة بتمام الاصول الخمسة مثل معرفة التجرد وعدم امكان الرؤية وعدم الجسمية وعينية الصفات وعدم كون افعال
العباد مخلوقة لله تعالى وصفات النبي ص وصفات الامام وجزئيات احكام ما بعد الموت وتفاصيل وقايع المعاد فلا يجوز الحكم بكفر من لم يعرف بجميع
جميع المراتب في اوايل الامر حتى يتم عليه الحجة ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا وجوب الاذعان بضروريات الدين من اجزاء الايمان وانكارها كفراً
ولا حاجة الى ذلك بعد جعل الاذعان بما جاء به النبي ص واجباً والكلام في الاستدلال والنظر في هذا الجزء يرجع الى الاستدلال على النبوة اذ الدليل
على حقية النبي ص وصدقه هو الدليل على حقية ما علم انه مما جاء به النبي ص ولكن الاشكال في تحقق ذلك وان الضروري الذي يستلزم الكفر
ما هو والضروريات اما من باب الاعتقادات واما من باب الافعال والاحكام وقد وقع الاختلاف في كثير منها واكثرها مذكورة
في كتب الفقهاء متفرقاً وقد يقع الاشكال في بعض ما فهمه حكماء الاسلام والصوفية وادعوا كون ما فهموه مطابقاً للشرع والاشكال
في مقامين احدهما ان ما فهموه هل لا يفهمه اهل الشرع ام لا ولكن على الظ الفرضي هل يوجب عدم كون ما اقتضاه الظاهر ضرورياً
ام لا والثاني انه على فرض كون ما اقتضاه الظاهر مدهياً لاهله هل يوجب تكفير من ذهب الى خلافه ام لا ولو كان معيار التكفير في

في انكار الضروري هو انكار صدق النبي صلى الله عليه وآله لانه ينكر ما يعلم انه مما اخبر به فما لم يعلم ان المنكر عالم بانه مما اخبر به لا يمكن تكفيره ومعرفة ان
ذلك الشيء مما يعرفه كل احد واحد في الدين ايضا من المسائل الاجتهادية ولذلك اختلف العلماء في الضروريات فربما يدعي احدهم
كون شيء ضروريا بعنوان القطع واخر يحكم بعدمه وربما يحكم بكون خلافه ضروريا وربما يقول بعضهم الاظهر ان هذا ضروري كتحريم تغسيل
الميت الاجانب او الغلمان مع الشهوة وتحريم الجمع بين الاختين وكون الحج ناقضا للوضوء او يقول انه ضروري على حتمي مثل حرمة منع
القرض ورجحان مطلق صلة الرحم ورجحان السلام وجوابه فالحكم بكون شيء ضروريا من المسائل الاجتهادية فيجب على من يحكم بكفر احد من جهة انكار
الضروري ان يعلم من حال المنكر انه عالم بانه من دين الرسول وينكره وهذا العلم انما يحصل بالكشف عن حال المنكر ومن اقراره او من جهة ما
لا يحصل له بملاحظة حال المكلف وحال التكليف فلا بد ان يكون له حدس قطعي لئلا يبادر بتكفير مسلم سيما مع قوله ادرؤا الحدود بالشبهات ثم
اذا اظهر المنكر العذر واحتمل في حقه الشبهة فلا اشكال ومع ذلك فان الاشتباه في كون المسئلة من دين النبي صلى الله عليه وآله اما من جهة عدم الوصول اليه من جهة
المانع من الاعتزال عن الالزام بسبب اسره او نحوه وعدم حصول العلم بسبب كون الاخبار احادا واما من جهة عدم فهم ذلك من كلامه وان بلغ
حد التواتر والقطع فالاظهر كبعض خصوصيات المعاد وكيفياتها الواردة من جهة اخبار الاحاد او المستمر الظاهر بحيث كان اسر اهل الكفار والي
مثل كون المراد من جسمانية المعاد هو كونه من باب عالم المثال المرئي في حال الرؤيا كما يقول الاشراقيون او كون المراد مما ذكره الشرع في بيان
لفظ الجنة والنار والحور والقصور والثمار هو التشبيه والتقريب لافهام الظاهرة والا فالمراد في الحقيقة هو اللذات والالام الروحانية
للنفس بعد خراب البدن بسبب تذكرها لاعمالها الحسنة والسيئة في دار الدنيا كما يقول الحكماء ومثل كون المراد من الاخبار الدالة على حدوث العالم
هو الحدوث الذاتي اما الاول فلا اشكال فيه اذ لم يصل اليه بحيث يفيد العلم واما الثاني فهو المزلقة العظمى والمزلة الكبرى فاذا فرض انهم
في الاجتهاد او ديهم النظر فلا يجوز تكفيرهم ولا هم يعذبون في الاخرة بذلك اما عدم التعذيب في الاخرة فللزوم الظلم على الله تعالى كما بينا
واما عدم التكفير وعدم ترتب احكام الكفر عليهم في الدنيا فلان المعاد الذي هو احد الاصول الخمسة بالاستقلال مثلا هو مطلق المعاد الذي
ان يستدل عليه بالعقل القاطع او مع انضمام القدر المسلم من الشرع ايضا واما خصوصياته فالحكم بكفر منكره انما هو من جهة استلزامه انكار
النبي صلى الله عليه وآله بدعوى كونه ضروريا منه وان المنكر يعلم انه دينه وينكره وقد فرضنا عدم علمه بذلك فان قلت انه مقصر في النظر بسبب ما
قواعد الحكمة وحب ما فهمه من ظواهرها فهو بسبب هذه الشبهة لا يفهم ذلك من كلام النبي صلى الله عليه وآله ويحمله على ما فهمه قلت مع ان هذا خلاف الفرض
يستلزم ذلك فسقه من حيث التقصير في فهم الكلام وعدم العمل على مقتضى العلم والعمل لا الكفر المستند الى انكار ما قاله النبي صلى الله عليه وآله مع علمه
بانه ما قاله والحاصل ان اصول الدين بعضها من اصول الدين بالاستقلال وبعضها من جهة ان انكاره يستلزم انكار اصل من اصول الدين

الدين فالايمان بالله والرسول واليوم الاخر في الجملة هو اصل الايمان ومن فروع هذه الاصول الايمان بما علم صدوره من الله ورسوله علما كان او عملا
ثم استمع لما نتلو عليك في تحقيق هذا المقام لئلا يختلط عليك الامر في فهم ضروري الدين وغيره ومعياره ولاحظ حاله مع ما دل العقل على تحقق
ان الضرورة انما يحصل بتواتر الاخبار الى ان يحصل البداهة او يحصل بالتسامع والتظافر واكثر اخبار البلدان والسلاطين من قبيل الاول كما انه ما
يحصل بالخبر المتواتر وما بلغ الينا بالبديهة من دين نبينا صلى الله عليه وآله اكثره من باب القرائن والتسامع والتظافر فانا علمنا بوجوب الصلوات الخمس وغيرها
يحصل من ملاحظة فعل الناس ونسبتهم ذلك الى الدين وان لم ينقل هذه الطبقة من سلفهم وهكذا الى زمان النبي صلى الله عليه وآله على شرائط التواتر بان
لم ينقله واحد بطريق واحد اليه صلى الله عليه وآله ايضا فضلا عن التواتر وكما ان الافعال قد يصير ضروريا فقد يصير العقائد ايضا ضروريا فقد ترى الامة عوامهم
وخواصهم يقولون ان بعد الموت حيوة وجنة ونارا وحورا وقصورا ويريدون به ما يفهمونه من ظواهره فاذا ضممنا هذا الى الظواهر الواردة
في الكتاب والسنة المتجاوزة حد الاحصاء يحصل لنا القطع بان ذلك دين نبينا صلى الله عليه وآله فمن قال انه لا حيوة بعد الموت ولا جنة ولا نار
مع علمه بان هذا القول صادر من النبي صلى الله عليه وآله فهو مكذب له جزما وهو كافر واما من يقول ان كل ما اخبره النبي صلى الله عليه وآله حق لكن ما يفهمه العوام ويعتقدونه
انما هو مطابق لبعض الخواص دون جميعهم وان هيهنا جمعا كثيرا وجما غفيرا من الخواص يعتقدون بذلك اجمالا لكنهم يقولون المراد من
تلك الظواهر هو التشبيه والمثل كما تقدم وان ما فهمه العوام مطابق لبعض الخواص لا حجية فيه فجوابه من وجهين الاول ان الحجية
في فهم الكلام هو مطابقته لفهم المخاطبين ومقتضى الحكمة ان الرسول المبعوث على الكافة يتكلم على متفاهم الكافة وحملة الايات والاخبار
حملهم بكلماتهم كانوا يفهمون من تلك الظواهر ما هو الظاهر منها ونقلوه الى الطبقة الاخرى مريدين ذلك منها ملقين اليهم مقاصد
الى ان وصل الى ارباب التصانيف في الحديث ثم الينا فالحجة انما هو فهم حاملي تلك الايات والاخبار ومخاطبيها والقول بان هولاء العلماء
العقلاء الفحول المتقنين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار لكنهم على مقتضى رب حامل فقه الى من هو افقه منه قد حملوا هذه الظواهر الى الساكنين اهل
السرائر فنحن مطلعون بما نفهمه منها محض دعوى خالية عن دليل وبرهان مع ان كثيرا من هولاء الاجلة اعظم شانا واجل مكانا واكثر استعدادا
من الكثيرين بدعوى انه من اهل هذه السرائر ومع ذلك ليس عندهم مما ذكروه عين ولا اثر الثاني ان الحكمة في وضع الالفاظ هي افادة المعاني
الحقيقية وارادة المجاز والبطون لا يصح الا مع نصب القرينة فيرجع الكلام الى دعوى ان ما حكمه عقولنا القاطعة وبراهيننا الساطعة قرينة
وانما هو الذي دعانا الى الحمل على خلاف الظاهر على ما اردنا وفيه ان هذا ليس قولا بالشريعة ومتابعة لها بل انما هو تفضل منهم على الشرع حيث لم يهملوا
كلامه ولم يغلطوه فذلك منهم عطية على الشرع ويرجع الكلام الى ابقائه بستره وتتميم ما ادعوه لا الى ان الشرع اراد هذا او اراد ذلك فان قام
البرهان القاطع على شيء مما خالف الظاهر فنحن ايضا متبعوه كما نأول متشابهات ايات الجبر والتشبيه ونخرجها عن ظواهرها لكون قبح الظلم

وانجم قطعيا يقينيا واما مثل قوله نعم قد يحييها الذي انشاها اول مرة يعني العظام الرميم فلا بد ان يقطع بدليل على خلافه حتى نؤوله والاصل
ما ورد في الشرع وان كان في نظر العقل ضعيفا غاية الضعف يجب وطرح ما عارضه من الادلة العقلية وان كان في غاية القوة ما لم يبلغ حد اليقين
واني لهم باثبات اليقين في استحالة الجسماني او عذاب القبر او امثال ذلك وذلك لان كون الشرع صادقا مسلم وكون هذه الظواهر صادرا
منه مسلم بالفرض والحمل على مقتضى الظواهر هو مقتضى حكمة وضع الالفاظ ومقتضى البعث على الكافة فان قلت كما ان حمل اللفظ على المجاز بالقرينة
ايضا مقتضى الوضع وطريقة العرب في القرينة هو ما فهمناه من جهة العقل قلت ان كان ما فهمته مرجحا لارادة المجاز وان احتمل غيره حتى يكون ذلك
في مقابلة ارادة الحقيقة ويقدم ذلك المرجح على مرجح الوضع فهذا بذل جعل الاصول من قبيل الفروع مبنيا على الظنون ولم تجب فان قلت لا يكون
فالكلام معك في اثبات البرهان على استحالة مقتضى الظاهر فان قلت نعم ولكن من اين حصل لك اليقين من جهة الظواهر مع انك معترف بكونها ظنية
فانت ايضا على ظن وغير يقين قلت ان تعاضد الظنون مع قطع النظر عن ملاحظة الجمع والاجماعات المنقولة والطريقة المستمرة الحاصلة لارباب الدين
بل ارباب سائر الاديان والملل وذلك جميعا يحصل العلم بالمراد في اشياء كالصلوة والحج وغيرهما فانها ايضا محتملة لان يراد منها اسرار ومطالب خفية غير
هذه الحركات التي يفعلها الناس فظهر ان المراد من الصلوة اظهار العبودية ومن الركوع نفي الخضوع والتخضع ومن السجود اظهار غاية الذلة وانه
خلقنا من تراب وهكذا اقلها يبلغ الامة الآيات والاخبار الواردة فيها فاجتهين منها هذه الامعى عاطين عليها الا زمانا شاهدا حصل القطع
بالمراد منها فكذلك اخباره عن سؤال القبر والحساب والكتاب والميزان والجنة والنيران والحاصل ان ما ورد في المعاد الجسماني من الآيات والاخبار
والاجماعات بحيث لا يحتمل انكارها الا مكابر والمنكرون برهة قليلة منتهية طريقتهم الى منكري الشرايع راسا من حكماء يونان ومتابعيهم
المتدبر اذا لاحظ الطريقة وارباب والمخالفين لها وطرائقهم لا يشتبه عليه ان ذلك لا يوجب قدحا وتشويشا وذلك نظير من اوقع
شبهة في ان الارض متحركة والسماء ساكنة في مقابل ما دل على حركة الافلاك من الحس والعقل والنقل وبعد التنبيه والتأمل فالكلام على هؤلاء تقدم
من ان ما يختارونه من مخالفة اصول الدين اما من باب ما يؤول الى انكارهم احد الاصول بالذات كالنبوة مثلا او الى انكار ما يستلزم انكار
مثل انكار ما اخبر النبي على انه من النبي والاول مع التقصير يستلزم للكفر في الدنيا والعذاب في الآخرة وبدون التقصير يستلزم الاول
لا الثاني واما الثاني ففي صورة عدم التقصير لا كفر ولا عذاب ومع التقصير لا يستلزم الكفر ولكنه يوجب المؤاخذة والعذاب فلا بد من الحكم بكفر منكر
الضروري من انه من التام فيه حتى يظهر لك الامر ولا تختلط فان المقام محل الاشتباه ومن جملة موجبات الاشتباه في هذا المقام ان
قولهم انكار الضروري كفر ليس بلفظ القرآن ولا بلفظ الحديث حتى يرجع فيه الى الفهم العرفي وبقي ان لكل مجتهد يظهر له ان الامر الفلاني
ضروري الدين بمعنى انه مما لا يشتبه على احد من اهل الدين ويحصل له الظن بذلك فيجب ان يعمل بظنه ويحكم بالكفر ولا يجب عليه التفحص عن

عن الشخص الذي هو المنكر له هل هو ممن يحتمل في حقه الشبهة ام لا بل هذا اللفظ معبر عما يستفاد والعقل من ان من انكر ما علم انه من النبي فهو منكر
للنبي ولا يكفي فيه ان يقع تمثيل ما في الصورة الاولى بل لا بد هنا من العلم بكون الشخص منكرا لما اخبر به النبي وهو لا يحصل الا بعد فحص حاله
بالخصوص اذ ليس من الالفاظ التي ورد بها الشرع حتى يكتفي فيه الظن بالمدلول كسائر موضوعات الالفاظ ولا يحصل في الآن خبر دال على ذلك
واجماعهم المستفاد من كلماتهم قابل للقدر المشترك بين الامرين والاجماع على اللفظ غير معلوم بل غير اللفظ مسلم لا في نفس الامر كما هو التحقيق
فما لم يظهر كونه كذلك فالاصل عدم ترتب الحكم عليه سيما مع قولهم عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات وبالجملة الذي يحسم الاشكال ههنا بيان ان
ظن المجتهد بان هذا ضروري لا يخفى على الامة يكفي في حكمه بكفر من لا يعلم حاله بالخصوص منهم اولا بد له من العلم بالانكار بالخصوص ولو من جهة
ملاحظة القرائن من ملاحظة خصوص الشخص وخصوص البلد والوقت والاصل ونفي العسر والحرج ودرء الحدود بالشبهات يقتضي اعتبار العلم
وتحقيق الكلام في هذه المباحث له محل آخر لكنا رأينا ان نذكر بعضها ونبين بعض ما اهملوه لئلا يفوتنا فائدة وعسى ان ينتفع بها
اخواننا المؤمنون ويكون ذخرا لنا يوم الدين فائدة اعلم ان ضروري الدين كما يستلزم انكاره الخروج عن الدين فضروري المذهب ايضا
يستلزم انكاره الخروج عن المذهب وههنا دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهو ان ضروري الدين قد يختلف باعتبار المذهب فيشتبه ضروري الدين
بضروري المذهب كما لو صار عند الشيعة وجوب مسح الرجلين ضروريا عن النبي صلى الله عليه وآله فانكاره من الشيعة انكار لضروري الدين بخلاف غيرهم فتفهم
فائدة اختلف العلماء في ان كل مجتهد مصيب ام لا والحكم الاجتهادي في العقليات والشرعيات في ذلك مختلف وقد مر الاشارة الى الاجتهاد
في العقليات ونقول هنا ايضا ان الجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها واحد وادعى عليه الاجماع بعضهم وان النافي للاسلام مخطئ
آثم كافر اجتهد ام لم يجتهد وخالف في ذلك الجاحظ حيث قال انه لا اثم على المجتهد وان اخطأ لانه لم يقصر بالفرض وزاد عليه عبد الله
بن الحسن العنبري انه مصيب ايضا فان اراد ادراك ما طابق الواقع فهو غير معقول للزوم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه
وان اراد عدم الاثم فهو قول الجاحظ وان اراد انه تكليفه على الظن بمعنى ان المطلوب في الاصول الظن كالفروع فهو ايضا يرجع الى عدم الاثم
فيرد الظن ان مراد المخالفين من الاصابة وعدم الخطأ انما هو اذا كان الخلاف في الاسلام مثل الجبري والعدلي والقائل بالرؤية
وعدمها والا فلا يتصور تصويب اليهود والنصارى من المسلمين اقول اذا كان المراد من الاصابة عدم الاثم فلا يلزم ذلك التمام
الاشارة بل لا يصح القول بالاصابة بمعنى ادراك ما في نفس الامر وقد عرفت التحقيق في المسئلة وان غير المقصر لا اثم عليه وان اخطأ
وان قلنا بجريان حكم الكفار عليه اذا اخطأ الاسلام احتج الجمهور بان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر
فيبقى في العهدة وجوابه منع التكليف بالعلم مطلقا ان اريد اليقين بل يكفي ما هو اليقين عنده بل يكفي مطلق الجزم الذي يطمئن به النفس

ولازم قول من كان يكتفى بالظن كالمحقق الطوسى وغيره ان يكتفى به فى غير الاسلام ايضا بالنظر الى المؤاخذة وعذاب الآخرة وان لم
الاكتفاء من جهة نفى احكام الكفر لئلا يلزم الظلم على الله تعالى وان جعل المعيار فى التكليف عند الله الخوف وعدم حصول البطلان فيكون
فيه الاجتهاد المطابق للواقع وغيره واى صواب انه لا دليل على كون الكافر المجتهد فى دينه مع عدم تقصيره مستحقا للعذاب دون المسلم
ت وبعضها فى المرتبة والاجتهاد كما اشرنا سابقا ولنكمل المقام من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة كالشيخ والشهيد الثانى وغيرهما
وابن الحاجب ومن تبعه ومن جهة ما ذكرنا من البرهان العقلى ويمكن دفع الاشكال بان يقال مراد من ادعى الاجماع انما هو فى حق العلماء الفضلاء
المجتهدين المطلعين على ادلة المسائل نفيا واثباتا على التفصيل لا مطلق من يجتهد فى دينه وان كان عاميا ودعوى ان المجتهد الكامل
لا يخفى عليه الحق الا لضعف نفسه ولم تقصيره ليس بعيدا من الصواب بل هو دعوى صحيحة فى اغلب تلك المسائل ويشهد بذلك انهم يذكرون
المسألة مع مسألة التصويب والتخطئة فى الفروع فى مبحث واحد ولكن يرد عليه ان الدليل الذى ذكروه من انه تعالى نصب عليه الدليل يشمل
العامى والمجتهد وكذلك ما ذكروه من وجوب النظر والاجتهاد فى مسألة وجوب النظر يشمل العامى والمجتهد فيلزم ان يكون الناظر من العوام ايضا
لانه لا يمكن ان يخفى عليه الحق فهو مقصر وانت خبير بان هذا الكلام فى حق اكثر العوام وفى اكثر مسائل اصول الدين مجازفة كما ذكرنا
الى ان قال فلو سلم حصول الكفر وترتب آثاره عليه فى الدنيا فلا نسلم الاثم مع عدم التقصير وقد يستدل بقوله تعالى والذين جاهدوا فينا
لنهدينهم سبلنا فاليهودى اذا جاهد فى الله يهتدى الى الاسلام فاذا لم يهتد يظهر انه مقصر اقول المراد بكلمة فينا فى حقنا ولنا
مع عليه مستلزمة للاثنين وحملها على الجد والاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل فالمعنى والله يعلم الذين بذلوا انفسهم من شياطين
الانس والجن والوهم والخيال والكفار المحاربين ايضا فى حقنا للرشد نهم الى السبيل ولنعينهم على دفع الاعداء باتضاح الحجة والبرهان
واعلاء السيف والسنان او لننعمن عليهم بهداية جميع سبلنا اى جميع المراحل والمراتب من القرب لا يصل جدهم بدون عناية او لنكملن
لهم هداية جميع السبل او لنجعلن لهم السبل التى لم يهتدوا اليها مع ما هدوا اليها فلا دلالة فى الآية على مراد المستدل وظاهر الآية ان من عمل
من حق الله لنفسه وحق بنيه فالمجاهدة فى الدفاع عن مسألة نبوة نبينا بعد نبوته هو الدفاع عن حق الله تعالى فلا يرد ان نبى الاجتهاد فى
النبوة لا تبديل نبوة عيسى وموسى ع بنبوة محمد ص مع ان كلمة جاهدوا ان كان بمعنى الاجتهاد ايضا يلزم ان يكون المراد الدفاع عن الله
ومن ينتسب اليه بعد المعرفة واليقين لا حال الشك واول النظر والتردد مع انه على ما نقل ابن ابراهيم قال فى تفسيره فى معنى جاهدوا فينا
صبروا وجاهدوا مع رسول الله ص لنهدينهم سبلنا لنثبتنهم مع ان دعوى ذلك فى جميع مسائل الاصول مثل التجرد وعينية الصفات
والقدم والحدوث وغيرها فى غاية البعد مع ان الكلام يجرى فى مسألة جواز العمل بالظن فى الاصول وعدمه ووجوب النظر وعدمه فى

فان العلماء قد اختلفوا فيه ولا بد للمكلف فى هذه المسألة من الاعتقاد باحد الطرفين فان قلنا ان المجتهدين المتخالفين فيه كلاهما مصيب لزم اجتماع
النقيضين وان قلنا احدهما مخطئ آثم لان الله تعالى قال لنهدينهم سبلنا ومن لم يصب فهو مقصر آثم فلا بد ان يقول جمهور علمائنا ان المحقق
الطوسى رحمه والمحقق الاردبيلى ومن تبعهما آثمون مقصرون او بالعكس وورود هذا البحث فى الفروع وعدم انطباق الآية اظهر من ان يخفى ولعل
السبب فيما هو ما يستقر عليه ظنى مع انه يمكن جريانه فيما نحن فيه كما اشرنا سابقا وفى غاية البعد تسجيل القول بان السبب الكلام فى الفروع واحتج
الجمهور ايضا باجماع المسلمين على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم كانوا يدعونهم بذلك الى النجاة ولا يفرقون بين معاند
ومجتهد وخالى ذهنهما والجواب عن ذلك يظهر مما مر اذ اجتماعهم مع الكفار وقتلهم من الاحكام الثابتة للكفار فى الدنيا وهو لا يستلزم تعذيب
غير المقصر منهم فى الآخرة واما الاجماع على انهم من اهل النار فنمنع الاجماع فى غير المقصرين للزوم الظلم عليه تعالى واما ظواهر الآيات
والاخبار الدالة على ذلك فالمتبادر منها المعاندون والمقصرون بل ربما الظاهر من الكفر كما اشرنا ويؤيد ذلك قول امير المؤمنين ع
الثانية ليوم الجمعة المروية فى الفقيه اللهم عذب كفرة اهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك ويجحدون آياتك ويكذبون رسلك
واما حجة الجاحظ فهو ما مر من انه غير مقصر وقد يستدل ايضا بان تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق فان المقدور انما هو النظر
وترتيب المقدمتين واما الاعتقاد بالنتيجة فهو اضطرارى لا يمكن التكليف بخلافه وهذا الاستدلال ضعيف فان التكليف بما لا يطاق
اذا نشأ من سوء الاختيار لما صدر منه بالتقصير على فرض التقصير لم يثبت استحالته هذا حال العقائد التكليفية العقلية الاصلية واما الفروع
من العقائد العقلية كقبح الظلم والعدوان ووجوب رد الوديعة واداء الدين واستحباب التفضل والاحسان التى يستقل بها العقل فالحق ان
فيها واحد ايضا وان المخالف فيها آثم كما صرح به الشيخ فى العدة وهذا فى حق المجتهدين ليس ببعيد كما ذكرنا بل ذلك مما لا يخفى على المتفضلين
من جهة العقل والمعاندين المقصرين فمن ينكر الحسن والقبح العقليين او يسلمهما ويعاند فى خصوص مسألة من تلك المسائل من جهة ولع و
والكلام فى اصل مسألة الحسن والقبح مثل ما نحن فيه ولو فرض عدم التقصير فالكلام فيه كما مر والكلام فى مبنى ذلك مع المجتهد فى اى
ذلك بل هو مما يمكن ان يخفى على احد ام لا واما بعد امكان الاختفاء فلا معنى للحكم بتعذيب من خفى عليه بلا تقصير والكلام فى احكام
وعدم احكامه هو ما مر من انه لا يبعد دعوى ذلك فى حق المجتهدين الكاملين لا مطلقا والكلام فى ذلك نظير الكلام فى تكفير منكر الضرورى
ويقع الاشكال فى تعيين من يستحق التكفير والاثم ومن لا يستحق وان الاصل عدم التكفير والتعذيب حتى يعلم ذلك فراجع بابه
واما الفرعيات الشرعية كالعبادات البدنية والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير
معذور والظاهر ان مرادهم ان يكون على المسألة دليل قطعى بحيث لو تفحص المجتهد لوجده جزما فعدم الوصول اليه لا ينشأ عن تقصيره

وهو كذلك لو كان كذلك ويختلف ذلك ايضا بحسب افهام المجتهدين اذ قد يحكم احد المجتهدين بان دليل هذه المسألة قطعي ويحكم الآخر بكونه
ويرجع الكلام فيه الى نظير ما ذكرنا في انكار الضروري واما فيما لم يكن عليه دليل قطعي من سائر المسائل الاجتهادية فبعد استفراغ الفقيه وسعه
في الاجتهاد فلا اثم وان اخطأ بلا خلاف الا من بعض العامة ولكنهم اختلفوا في التخطئة والتصويب بمعنى انه لا حكم معين لله تعالى فيها بل حكمه
تابع لظن المجتهد فظن كل مجتهد فيها حكم الله في حقه وحق مقلده وكل مجتهد مصيب لحكم الله تعالى غير آثم وقيل ان لله تعالى في كل مسألة
حكما واحدا معينا والمصيب واحد ومن اخطأ فهو معذور لا اثم عليه وهذا هو مختار اصحابنا على ما نسب اليهم العلامة في النهاية والشهيد الثاني
في التمهيد وغيرهما ولكن الشيخ قال في العدة والذي اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتأخرين وهو الذي اختاره
المرتضى رض واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ان الحق في واحد وان عليه دليلا من خالفه كان مخطئا فاسقا ولكن تكلم بما ذكره الشيخ
بما يرجع الى ما ذكره سائر الاصحاب كما يظهر من ملاحظة ما بعد هذا الكلام لا نطيل بذكره وحاصله ان ذلك اذا كان اجتهادهم بالقياس
والرأي والقائلون بالتخطئة من العامة اختلفوا فقال بعضهم ان الله لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين وهو بمنزلة الدفين يعثر
عليه من باب الاتفاق فله اجران ولمن لم يصبه اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم انه نصب عليه دليلا فقيل انه قطعي وقيل انه ظني
والقائلون بانه قطعي اختلفوا فجمهورهم على عدم الاثم وذهب بشر المريسي الى كون المخطئ آثما والقائلون بانه ظني اختلفوا فقيل
انه لم يكلف باصابته ذلك الدليل لخفائه وغموضه فالمخطئ معذور وقيل انه مامور بالطلب اولا فان اخطأ وغلب على ظنه شيء آخر تعلق به
التكليف وسقط عنه الاثم وذكروا الكلام في الطرفين ادلة اكثرها تطويل بلا طائل والحق ما ذهب اليه اصحابنا ونذكر من الادلة عليه ما هو
اقرب الى الصواب وهو اصالة عدم التعدد والاجماع المنقول المستفيض عن اصحابنا وشيوع تخطئة السلف بعضهم بعضا من غير نكير
بان مرادهم خطاهم في الاجتهاد للتقصير او لانهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد خلاف الظاهر والآيات الدالة على ثبوت حكم خاص لكل شيء
في نفس الامر مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك الآيات الثلاث وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا
في كتاب مبين فان حكم الشيء قبل الاجتهاد مما يحتاج اليه فلا بد من بيانه في الكتاب والسنة وما روي عن النبي ص انه قال اذا اجتهد
الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد وقال بعض الاصحاب وهذا وان كان خبر آحاد الا ان الامة تلقته بالقبول
ولم نجد له رادا والاخبار الدالة على ان لله تعالى في كل واقعة حكما حتى ارش الخدش ولا يبعد تواترها وخصوص قول امير المؤمنين ع
في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا قال ع ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها
على غيره فيحكم فيها بخلافه قوله ثم يجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعا والههم واحد ونبيهم

واحد وكتابهم واحد فامرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا
شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر الرسول ص عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب
من شيء وفيه تبيان لكل شيء الى آخر ما ذكره ثم ان وجه الجمع بين ما ذكره ع وما استعمله في امثال هذا الزمان هو ان كلامه ع على العاملين
بالقياس والرأي لا بالكتاب والسنة والى هذا يشير آخر كلام الشيخ في العدة ويقيد به ما نقله من المذهب عن شيوخ الامامية او ان
مراده ع انه لا يجوز التعدد في حكم الله الواقعي وان امكن على الظن بالنسبة الى المعذورين في زمان الحيرة والاضطرار بسبب الغفلة في فهم
السنة والكتاب في زمان الحضور ايضا فان المجتهدين المختلفين بسبب تفاوت الافهام ليس لكل منهم الحكم الى الله والى رسوله لا الآراء والقياس
وان المخطئ في ذلك معذور وقد ذكر في مبحث اخبار الآحاد والكلام على حجية ظن المجتهد بعض ما يوضح المقام فراجع ولا تخطئ فقد
يستدل على التخطئة بلزوم بطلان التصويب من صحته لان القائلين بالتخطئة يغلطون المصوبين على التصويب فهذا اجتهاد صحيح يلزم بطلان التصويب
باطلا وهو توهم لان الكلام في الفروع والتصويب من اصول الفقه او الكلام وقد مر نظيره في التجزي وغيره ثم ان الشهيد الثاني ذكر في تمهيد
القواعد للمسألة فروعا وتبعه في بعضها غيره مثل المحقق البهائي منها ان المجتهد في القبلة اذا ظهر خطاؤه هل يجب عليه القضاء ام لا والمنقول
عندنا وجوب الاعادة ان علم في الوقت لا في خارجه مطلقا ولنا قول آخر ان المستدبر يعيد مطلقا وهذا كله مبني على ان المجتهد قد لا يكون مصيبا
ومنها لو صلى خلف من لا يرى وجوب السورة او التسليم او نحو ذلك ولم يفعله او فعله على وجه الاستحباب حيث يعتبر الوجوب ففي صحة الاقتداء
به قولان مبنيان على القول بالتخطئة عدم الجواز ومنها انفاذ المجتهد حكم مجتهد آخر يخالفه في ما فيه الحكم وفي جواز نقضه وجهان ثم
اقول وعندي في هذه التفريعات تامل فان القضاء والاعادة انما يجبان بفرض جديد كما حققناه في محله وسقوطهما لا يدل على كون ما
على خلاف الحق صوابا بل قد يكون لعدم دليل آخر بعد الوقت اولا او لاجزاء ما كان حكم الله الظاهري في حقه فلا الاعادة تدل على التخطئة
ولا عدمها على التصويب اذ لا منافاة لكون الخطأ في القبلة موجبا للقضاء مع كون الصلاة مع الخطأ فيها صوابا واستلزام القول بالتصويب
لصحة الاقتداء بمن يخالفه الرأي ثم كان الواجب على الامام ان يقتدي بصلاة صحيحة عنده لا صحيحة عند غيره ويلزم على هذا ان يجوز
لمن يرى وجوب فري الاوداج الاربعة في الذبيحة اكل الذبيحة التي قطع حلقومها فقط من يرى حليتها بذلك وتجويز المجتهد المقلد
مجتهد آخر يخالفه تقليده عموما ليس معناه انفاذ الحكم الذي هو المخالف لرأيه وجواز انفاذ الحكم الذي هو المخالف لرأيه تمم والكلام في مضامين
القضاءات يتم بغير ما نحن فيه وهو لا يستلزم ان يكون ذلك من باب التصويب ولعله لما ذكرنا قال صاحب المعالم في آخر البحث وكيف
كان فلا اثر للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثيرا ثم

قانون يتوقف تحقق الاجتهاد وحصوله على امور اما ما يتوقف عليه

كحقيقة فهو امور الاول والثاني والثالث العلم بلغة العرب والصرف والنحو فان الكتاب والسنة عربيان ويعرف اصل مفردات الكلام
من علم اللغة وتصاريفها الموجبة لتغير معانيها بالمضي والاستقبال والامر والنهي وغيرها من الصرف ومعانيها التركيبية الحاصلة من تركيب
العوامل اللفظية والمعنوية مع المعمولات من علم النحو والعلم بالمذكورات اما بسبب كون المجتهد صاحب اللغة كالمتمحضين للخطابات
المحاورين مع النبي صلى الله عليه واله والائمة من اهل اللسان او بسبب التعلم عن اداة الرجال وممارسة كلامهم بحيث يحصل له الاطلاع او بالرجوع الى
الكتب المؤلفة فيها فلا وجه لما يقال ان العربي القح لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن تحصيل معرفة مراد النبي صلى الله عليه واله والائمة بتتبع كلامهم
ومزاولتها اذ المراد من القول بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم هو معرفة مسائلها التي يتوقف الفهم عليها باي نحو حصل مع ان كثيرا من
العلماء المتتبعين الممارسين من العرب ايضا ربما احتاجوا الى المراجعة الى الكتب التي الفوها في هذه العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ
الرابع علم الكلام لان المجتهد يبحث عن كيفية التكليف وهو مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم
بالشرع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات لكن ذلك لابد
ولو اجمالا والتحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة واليقين بها لا دخل له في حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض
ان كافرا عالما استفرغ وسعه في الادلة على ما هي عليه واستقر رايه على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم آمن وتاب وقطع بانه لم يقصر في
استفراغ وسعه شيئا فيجوز العمل بما فهمه ولا ريب في صحة التوبة والايمان لا يكفي ما فهمه فقها ولكان استفراغ وسعه على فرض صحة المباني
وهذا هو التحقيق في رد الاحتياج الى المعارف الخمسة لان ذلك لا يختص بالمجتهد بل هو مشترك بين سائر المكلفين كما ذكره الشهيد الثاني
في كتاب القضاء من شرح اللمعة وغيره نعم يمكن ان يقال ان معرفة ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف ما لا يطاق يتوقف عليه معرفة الفقه
مبني في علم الكلام ووجه توقف الفقه عليه ان الخطاب بالظاهر وارادة خلافه من دون البيان قبيح فيجوز العمل بالظاهر وبه يتم الحكم
الفقهية فاذا قلنا ان تاخير البيان عن وقت الحاجة قبيح فيترتب ان المسئلة الفقهية هو ما اقتضاه ظاهر اللفظ فانتهى ذلك الى ما يتوقف عليه
من علم الكلام الخامس معرفة المنطق لان استنباط الحكم من الماخذ يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا بالمنطق وكون الاستدلال بالشكل
الاول او القياس المستغني بديهيا وتحصيل النتائج من المقدمات غريزيا طبيعيا لا ينافي الاحتياج اليه فيما عرض الذهن مرض الاعوجاج لغفلة
بسبب الشبهات كما انه قد يحتاج الطبع الموزون الى استعمال العروض لنفسه او لردع غيره من الغلط والاشتباه وذلك غير خفي على من زاول
الاستدلال في العلوم وما يقال من ان المنطق لو كان عاصما عن الخطأ لما وقع الخطأ من المنطقي في الاستدلال ضعيف اذ الانسان جائز الخطأ الا من
عصمه الله ولكنه محفوظ عن الخطأ في الاغلب السادس معرفة اصول الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد ولا يكاد يمكن تحصيل الفقه الا به ولا بد ان

ان يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الاختلافات فيه بعد كون الكلام في خلافيات الفقه والنحو والصرف ايضا مما يتفاوت به الكلام كالاجتهاد في
معنى الصعيد والازار والانفحة ونحو ذلك ويكفي في الاصول الظن فيما لم يمكن فيه تحصيل العلم بما قرر في محله من الاصول مما لابد فيه من العلم
فلا يكفي فيه وقد اشرنا اليه سابقا ووجه توقف الاجتهاد والفقه عليه من وجوه الاول ان من ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا ريب انهما
وردا قبل الف سنة او ازيد ولا نعلم اتحاد عرف الشرع وعرفنا بل نعلم مخالفتهما في كثير ونشك في كثير نعم يحصل العلم بالاتحاد في بعض فلا كلام
في فيما عرف مراد الشارع او اصطلاحه واما فيما لم نعلم المراد او الاصطلاح ونعلم التغير لكن لا نعلم خصوصه او نشك في التغير فيحتاج الى معرفة اذ
المكالمة كان على وفق عرفه وعرف اهل خطابه وقد عرفت ان التحقيق ان الخطاب مخصوص بالحاضرين وشركة الغائبين معهم في التكليف لا يستلزم كون
مخاطبين فيحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارع او عرفه فانه تارة يتمسك بالتبادر واخرى بالثبت لحقيقة في عرفنا او في اللغة ثم يضم اليه اصالة
عدم النقل والتعدد فيثبت عرف الشرع واخرى يتمسك باستقراء كلام الشرع وتتبع موارد استعماله فيحكم بثبوت الحقيقة الجديدة في كلامه وفي ذلك
يحتاج الى مباحث من اصول الفقه مثل مبحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي والمشتق والعموم والخصوص ونحوها مما يتعلق بفهم معاني
الالفاظ ومن جملة ذلك مباحث المفاهيم ايضا على وجه هو الاعتماد على الفهم العرفي لا على ما استدل به من لزوم اللغو في كلام الحكيم لو لم يكن
فائدة القيد بان ينتفي الحكم عند انتفاء القيد وايضا نجد بالاجماع والاخبار ان فيهما خاصا وعاما ومطلقا ومقيدا وناسخا ومنسوخا
ومحكما ومتشابها ونظائر تلك الاخبار بل صريحها لزوم ملاحظة المذكورات وذلك يقتضي معرفة المذكورات وما يتفرع عليها وايضا نعلم بالعيان
وقوع التعارض في الاخبار بل بين الاخبار والكتاب ومع ذلك نعلم بقاء التكليف ونعلم عدم المناص عن العمل بها فلابد من
معرفة العلاج وكيفية العمل وذلك يتوقف على معرفة مبحث التراجيح وكيفية العلاج وما يتفرع عليهما وايضا لما كان استنباط الاحكام
منها مع الاختلافات الكثيرة والاختلالات العظيمة المحتاجة الى النقد والانتخاب والتمييز بين الحق والباطل وما ورد على وجه التقية
وغيرها والترجيح بين الادلة المتعارضة مضافا الى المباني الصعبة في شرائط الفهم وتحصيل معرفة معانيها ليس شان كل احد بل لا
هذا الامر الا واحد في كل زمان فلا بد ان يكون تكليف من ليس له هذه المرتبة الاخذ ممن له هذه المرتبة وذلك يحتاج الى معرفة مباحث
الاجتهاد والتقليد وان المجتهد من هو والاجتهاد كيف هو وشرائطه ما هي وهل يشترط كونه حيا وعادلا واماميا ام لا وهل يشترط
تكرر النظر في الوقايع ام لا وهل يجب المشافهة او يكفي مع الواسطة ولابد ان يكون الواسطة عدلا وهل يكفي في معرفة المجتهد الظن او يجب العلم وكيف
يمكن معرفة الفاعل وغير ذلك وكل ذلك يعلم من علم الاصول الثاني ان من جملة الادلة الاستصحاب والاجماع فلا بد من معرفتهما ومعرفة
الحجة منهما ومن غيرهما وحال التعارض الواقع بين الاستصحابين ومعرفة حال كل قسم من اقسامهما وكل ذلك في كتب الاصول الثالث ان

مع جملة الأدلة العقل ولا بد من معرفة ان اي الحكم من حكامه حجة بل مما يستفاد به او غيره الرابع انه اذا لم يوجد دليل في مسئلة بالخصوص
ولم يستقل بحكمها العقل فهل الحكم فيه البرائة او الاباحة او الحرمة او التوقف او غير ذلك في كل ذلك تتكفل ببيانه علم الأصول والخامس
انه اذا اقتضى عموم الكتاب او السنة شيئا واقتضى العقل العموم آخر خلافه واتفق اجتماع الامرين في فرد كالصلاة في الدار المغصوبة حكمه
ماذا وهل يجوز كون الخبر الواحد محبوبا ومبغوضا من جهتين ام لا ومثل اوامر الشرعية متضيقا وضر المكلف في هذا الحين ما هو ضده
فهل يحكم بحرمة الضد وبطلانه لو كان عبادة ام لا ومثل اوامر الشرعية فالعقل وان كان يحكم بان فعل مقدماته مما لا بد منه في تحققه
لكن الشارع هل اراد بذلك الخطاب بفعل هذه المقدمات ايضا بان يكون هناك واجبات شرعية متعددة او الواجب انما هو المذكور في
الخطاب ولا يتعلق الوجوب الشرعي بمقدماته ونحو ذلك ولا ريب في ان هذه كلها من المسائل الفقهية ولا بد لها من ماخذ فلا بد من تحقيق الكل
في اجتماع الأمر والنهي وان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا ويقتضي وجوب مقدمته ام لا والمتكفل لكل ذلك علم الأصول واورد
الأخباريون على الأصوليين الى هذا العلم شكوكا واهية لا يخفى اندفاعها على من له ادنى تامل ولكنا نذكرها ونجيب عنها لئلا يتوهم المطلع
عليها انها لها حقيقة وللكتب انها كلام تحقيق فمنها ان علم الأصول قد حدث تدوينه بعد عصر الأئمة عليهم السلام وانا نقطع ان قدمائنا
وحاملي اخبارنا لم يكونوا عالمين بها وكانوا يتدينون بدين ائمتهم ويعملون باخبارهم ومع ذلك قررهم ائمتهم على ذلك واستمر
ذلك الى زمان ابن ابي عقيل وابن الجنيد ثم حدث بينهم تدوين علم الأصول والجواب عنه اما اولا فان ما ذكروه من عدم علم
القدماء بهذا العلم محض دعوى وعدم اطلاع المعترض لا يدل على العدم وعدم تدوين العلم لا يدل على وجوده راسا ولعلك قد قرع
سمعك ما روي ان امير المؤمنين عليه السلام امر بالأسود الدئلي بتدوين علم النحو وناسبه فهل يمكن منك ان تقول ان قبل ذلك لم يكن
مسائل النحو ثابتة في نفس الأمر فما نحن فيه ايضا كذلك بل نقول يحصل لمن تتبع الأخبار علم بوجود ذلك العلم في الصدر الأول فان حكم تعارض
الأدلة وما لا نص فيه والقياس والاستصحاب والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وجواز الرواية
بالمعنى والافتاء والتقليد وغير ذلك يستفاد من الأخبار وجودها في الجملة وكثير من المباحث لم يكونوا محتاجين اليها لعدم تغير العرف
في معرفة مباحث الحقيقة الشرعية والأوامر والنواهي وامثال ذلك وعدم احتياجهم الى معرفة هذه المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا
كما لا يخفى على ذي مسكة مع ان في الأخبار اشارة الى كثير منها ايضا مثل ما ورد في الروايات ان الراوي سأل الامام عليه السلام عن قوله تعالى
لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة ولم يقل افعلوا فما وجه الوجوب فقرره الامام عليه السلام على معتقده مع انه كان من اهل اللسان ونفى
الجناح ... من باب القلب انه تعالى قال في سعي الصفا والمروة ايضا فلا جناح عليه ان يطوف بهما مع وجوبه بعنوان انه الوجوب

الوجوب مستفاد من دليل آخر ومثل ما ورد في مفهوم الشرط في حكاية قول ابراهيم عليه السلام بل فعله كبيرهم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون وكذلك
خبر ان الامام بالكذب ابراهيم فانه عليه السلام قال بل فعله كبيرهم ان كانوا ينطقون وكذلك في بعض الأخبار دلالة على ان الخبر يدل على التحريم
ام لا وحكاية مخاصمة ابن الزبعرى مع رسول الله صلى الله عليه وآله معروفة واما مثل مسئلة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه وجواز العمل بظاهر الكتاب
وعدمه ايضا يظهر من الأخبار بل ادعى جماعة من اصحابنا اجماع الامامية على حرمة العمل به بل ادعى بعضهم استحالته عقلا وليس معنى
الاجماع الا اتفاق الامامية الكاشف عن راي رئيسهم وكذلك النزاع في ان الأمر والنهي هل يجتمعان ام لا لا نم كونه من المحدثات بل كان مشهورا
بين القدماء ويظهر من كلام فضل بن شاذان على ما نقله الكليني في الكافي في كتاب الطلاق ان طريقة الامامية كان القول بالاجتماع وصحة الصلاة
في الدار المغصوبة كما اشار اليه العلامة المجلسي ايضا في البحار وكذلك كل مسئلة ادعى اجماع الامامية عليه مثل دلالة الأمر على الوجوب او الفور
او نحو ذلك يكشف عن وجود القول بهذه المسائل عند القدماء وايضا لا يحسن ان تقول اذا دار الأمر بين النفي والاثبات وتردد مذهب القدماء بين احدهما
ان يقال لم يكونوا قائلين باحد الطرفين مثلا اذا قلت ان كل من كان اصحاب الأئمة قائلين بدلالة الأمر على الوجوب ام لا فان قلت
لم يكونوا قائلين بشيء منهما فهذا شطط من الكلام وان قلت كانوا قائلين بدلالته على الوجوب فهذه مسئلة اصولية وان قلت كانوا
قائلين بعدم الدلالة فهذه ايضا مسئلة اذ الأصوليون مختلفون في المسائل الأصولية وقد قال بكل من الطرفين قائل مع ان ما بلغنا من الأخبار لعله
قليل مما دونه اصحابنا ولعله كان فيما لم يبلغنا ما يدل عليه وذهب بالحوادث كثير من الأخبار او بسبب انهم لم يعتنوا بها بسبب
وضوحها مع ان الحكمة قد كان يقتضي القاء العلوم تدريجا كما هو اللائق والديدن في الفروع اذ لم يجر عادة الحق في تعليم
العلوم الغير المتناهية دفعة وكذلك تعلمها فقد يتفاوت احوال الأزمنة بل الأشخاص في زمان فمن يقتضي المصلحة يظهرون ما لم يظهروه
في الآن الأول وقد يقتضي المصلحة ذكر بعض دون بعض وكذا قد يقتضي المصلحة في البعض الذي ذكروه ان يجملوه اولا ثم يفصلوه وقد
يقتضي اجماله الى التفصيل على افهامهم لأمر يقتضي تحصيله من الأحكام بل هذا هو الطريقة في اصول الدين ايضا فان النبي صلى الله عليه وآله كان يكتفي
من الأعرابي باظهار الشهادتين مع ان للاسلام امور كثيرة هما اجمالها فالشهادة بالتوحيد لا يتم الا بتنزيهه تعالى عن الشريك والنظير
والجسمية والمكان وما يستلزمانه وكونه مستجمعا للصفات الكمالية بحيث لا يلزم منه التركيب والاحتياج وحلول الأعراض فيه وغير
ذلك وعدم صدور القبيح والتنزه عنه ونحو ذلك وكذلك الشهادة بالرسول صلى الله عليه وآله يتضمن امورا كثيرة من صفات النبي صلى الله عليه وآله وعصمته وصدقه في جميع
ما جاء به واخبر به وما قد يصرح به لما بعده من امر الخلافة وغيره ولا ريب ان هذه كلها لا يحصل لكل من المكلفين في الآن الأول فلا
من اقتضاء المصلحة تاخير الاظهار للصدر الأول في كثير من المسائل لانهم كانوا في فهم ما يحتاجون اليه مستغنين عن التعلم وفيما لا يحتاجون

اليه لم يقتض المصلحة تفصيله ثم ان تزايد مسائل الاصول في الكتب الاصولية المدونة بعد اثبات حجيته مجملاتها وثبوت اشارة المعصومين
اليها مجملا ليس ببدع فيما جرى له عادة الله تعالى في سائر العلوم حيث يتزايد يوما فيوما بحسب تفطن المدققين وسنوح العوارض بحسب
الاحوال والكثرة وضوحا في هذا المعنى هو مسائل الفقه اذ الاحكام المسائل الفقهية عند الشرع المتداولة في زمان حاملي الاخبار والاخبار المنقولة منهم
وحملة رواياتهم اقل قليلا مما فرع عليها الفقهاء وفرعوه في كتبهم فقد ترى كثيرا من فنون الفقه ليس فيه الا قليل من الاخبار ربع وقد رد
مسائلها المتفرعة عليها بعد تدقيق النظر فقد ترى كتاب الاقرار من ابواب الفقه مشتملا على مسائل كثيرة والاصل فيها هو قوله عليه السلام اقرار
العقلاء على انفسهم جائز وكتاب الغصب كذلك يتفرع مسائلها على حديث لا ضرر ولا ضرار وكذا كتاب القضاء الكثير مسائلها يتشعب من
قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر وهكذا فلا ضير ان يتفرع على استحالة القبيح على الله تعالى امتناع اجتماع الامر والنهي على القول
به وكذا وجوب المقدمة على القول به بناء على الدليل المشهور من لزوم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن وجوبه لولاه وكذا
غيرها مما يتشعب من هذه الفروع المذكورة في كتب الاصول واي ضير انا نقول مثلا ان من فعل الصلاة في الدار المغصوبة يحتاج الى
معرفة ان صلاته صحيحة ام باطلة وعمومات الامر بالصلاة تقتضي الصحة وعمومات النهي عن الغصب تقتضي التحريم فدليل التحريم مقتض
للبطلان او موافقة الامر مقتض للصحة فوقع التعارض بين مقتضى الدليلين فحينئذ لم يبن اساسه على احد الطرفين لا يمكن معه فقه
الحكم الشرعي وهكذا من وجب عليه اداء الدين مع المطالبة وضيق الوقت وصلى في سعة الوقت فهل يصح صلاته ام لا فما لم يتحقق
ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا وهل النهي يقتضي الفساد ام لا لا يمكنه معرفة الحكم وهكذا واعترض بعض [illegible] على
ان المسألة اما ان يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من جهة الافتاء كالصلاة في الدار المغصوبة مثلا عند تمكن المكلف
من الصلاة في غيرها من غير عسر وحرج فلا يصلي فيها ويقول للمستفتي لا تصل لان الاخذ بالاحتياط مندوب اليه والحكم غير معلوم عليه فاعمل
بالاحتياط فلا يضرنا واياك الجهل بالحكم او لا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عند فرض وليد تعطى اخرجه عن الحالات الثلاث ليت فيه
وهذا النص الذي يدل على احدهما فحينئذ يعمل بالعمومات المطلقة عملا بقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او بقوله كل شيء فيه حلال وحرام
اذا لم يكن عبادة او كان وجاز فعله لا من حيث هو كذلك او يتركه عملا بقوله وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات او بقوله
الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وترك مثل هذا الفعل وقوف لما ان عدم الافتاء وقوف وبالجملة فنحن ببركات [illegible] لا نحتاج
الى القواعد الظنية الاصولية اقول لا يخفى ما في هذا الكلام من عدم الارتباط بالماخذ وتهافته فان الصلاة في الدار الغصبية مما لا اشكال في حرمته
حتى يحتاج الى الاحتياط بل حرمته اجماعية انما الكلام في الصحة والبطلان وما ذكره من الاحتياط لا مدخل له فيما نحن فيه فالكلام في انما

في ذلك حلال

هو في وجوب الاعادة والقضاء والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط في القضاء او الاعادة مثلا فنقول لم اذا كان الاحتياط مندوبا فلم كان تركه
ولا اعتراض عليه ولا التكليف مع الجهل للزوم التكليف بالمحال فان قلت بعد ثبوت التحريم فلا مانع من هذا التكليف لان المكلف صار سببا له قلت
ما تقول اذا تاب ورجع واراد التخلص والقدر المسلم من جواز ما ذكرت انما هو ما قبل التوبة فلا بد اما من القول بوجوب الاحتياط او الرجوع الى البراءة
الاصلية او الى المسألة الاصولية والاول مع انه ضعيف كما حققناه لا تقول به وانت في رجوع الى ان النهي لا يدل على الفساد ليثبت كونه مما لا نص
فيه ليجري فيه الاصل وهو اختيار لاحد شقي المسألة الاصولية ثم ان الرجوع الى كل واحد من اصل البراءة او الاحتياط او التحريم يستفاد من اخبار الاحاد
ومن اين جاز لك العمل بخبر الواحد اليس جواز العمل بخبر الواحد ايضا مسألة اصولية فمن جوز لك العمل به فان قلت ثبت بالاجماع قلت
بل الاجماع مدعى على خلافه من قدماء الاصحاب وقد حققناه في محله انه لا دليل عليه الا كونه ظنيا اجتهاديا سلمنا لكن من اين ترجيح احد من
الاخبار والجمع وعلاج التعارض ايضا من المسائل الاصولية المبتنية على الظنون ثم ان قلت بالتخيير بين مقتضيات تلك الاخبار اي اخبار
البراءة الاصلية والتوقف قلت من اين ثبت لك جواز التخيير فان راجعت الى الاصول او خبر الواحد فرجع المحذور مع ان تلك الاخبار
المذكورة لا تدل على الاستحباب ثم من العجب ان هذا الفاضل قال بجواز اجتماع الامر والنهي في صحيحة ثم ذكر مثل هذا الكلام في هذا المقام
وايضا نقول اصل البراءة والاحتياط والتوقف ايضا من المسائل الاصولية وان جعلت المناص لك ان هذا مستفاد من الادلة القطعية
وما ذكره الاصوليون في عدم جواز اجتماع الامر والنهي او جوازه ودلالة الامر بالشيء على بطلان ضده وعدمها من القواعد الظنية كما يظهر
من اخر كلامك فنقول اولا من اين ثبت القطع في تلك المسائل مع كون اخبارها ظنية وكذا علاج تعارضها وثانيا ان كل واحد من
الطرفين يدعي القطع في المسألة الاصولية مثلا المعتزلة والكثير الامامية يقولون باستحالة اجتماع الامر والنهي لاستلزامه التكليف بالمحال او
التكليف المحال ويدعون القطع ومخالفهم ايضا يدعون القطع لعدم الاستحالة وقد حققنا في مباحث الادلة ان المكلف به هو القطع
الحاصل في نفس المكلف اذا لم يقصروا وان لم يطابق الواقع مع انك تعترف بان العقل يستقل بالحكم في بعض الاشياء كحسن الصدق
النافع والاحسان وقبح الكذب الضار والعدوان وكون الشيء مما يستقل به العقل ايضا من المسائل الاجتهادية فقد يحكم بعضهم بكونه
حكم منه والاخر بخلافه ولا ريب ان كل واحد مكلف بما يفهمه وقد مر في الكلام على الاجتهاد في اصول الدين ما يرشدك الى ما ذكرنا
فتنبهك ذلك ظنا وما استفدته من اخبار الاحتياط او التوقف قطعا من اي جهة وما وجهه مع انا قد حققنا انه لا مناص
عن العمل بالظن وان ظن المجتهد مما لا مناص عن العمل به وبينا ذلك في مبحث اخبار الاحاد بما لا مزيد عليه وسنبينه ايضا ثم
ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علم العلوم العربية فهو محتاج بفهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه وجب

التقليد المنهي عنه بمجرد جهله بمسائل الاصول مما لا دليل عليه بل لا عذر له في التقليد وليس شئ مع التقليد الا مثل شخص حكمه ملك على ناحية
وعهد اليه انه متى اخبره ثقة بان الملك امرك بكذا او نهاك عن كذا فعليك بالطاعة والعمل بالامر والنهي ويتبين له المخلص عند تعارض
الاخبار فهو يترك العمل بما يسمع من الاوامر والنواهي من الثقات معللا بجهله بمسائل الاصول والمنطق فان يستحق به للذم ثم
لا ريب في ان اول دعوى بداهة وجوب العمل بالاوامر والنواهي علينا مع عدم تجويزهم العمل بظواهر الكتاب والنزاع العظيم بين العلماء في حجية اخبار
الاحاد ودعوى جماعة من الفحول الاجماع على عدم الجواز غريب وما ذكره انما يتم لو ثبت لنا ان ما ورد في الاخبار امر الشرع لا غيره ومتوجها
الينا لا الى حاضرين وغاية ما يمكن دعوى الظن بكونه امر الشرع وستعلم ضعف ما يدعونه من قطعية اخبارنا بما لا مزيد عليه مع ان من يفهم العرب
انما يفهم من هذه الاخبار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه لا ما يفهمه المخاطبون بتلك الخطابات وانما الحجة هو ما اراد المعصوم وفهمه المخاطبون
الذين وافق اصطلاحهم له وفهم مرادهم لا يتم الا بمعرفة كثير من المسائل الاصولية من مباحث الحقايق الشرعية والنقل والاستصحاب والاعراض
والفحص عن المخصص وغير ذلك من القواعد الاصولية ومما ذكرنا تعلم الجواب عن المثل الذي ذكره فانه قياس مع الفارق لان زمان الملك
ومن حكمه واحد ولسانهما متحد ومع مخالفتهما فالمترجم والمعرف كاف فقد لا يحتاج الا مثله اخر يميز ما بيده من القواعد المتعارفة المرتبة
عليها ورجحا عليهما وان لم يدونها على التفصيل ولم يضبطاها على الانفراد مع ان لنا ان نمنع تمسك في الكار ما هو الحق الحقيق بالقبول ونقلب
ونقول من اين يجوز لكم ان تعملوا بما عهد اليه مع احتمال نسخه بعده بعد ذلك او تخصيصه او ان مراده من الثقة الثقة بنفس الامر او من هو ثقة
عند الملك او من ثقة عندكم فيجب عليه الفحص عن ذلك وايضا الامر الذي نقله الثقة هل هو على حقيقته ام لا وانه اذا نقله الثقة بعد نقله النهي في
كلام مر في هذا المرام ان ذلك الامر هل هو للوجوب ام للرخصة وكذلك النهي بعد الامر وغير ذلك من القواعد فاذا لم يراع ذلك الحكم
بهذه القواعد كيف يمكنه العمل على مراد الملك فان قلت ان الحاكم بسبب كثرة الاصطلاح ومعاشرته العهد وملاحظة القراين يفهم ذلك
بدون الاحتياج على هذه القواعد قلت فاين مثل هذه فيما نحن فيه وكذلك نظر الجواب عما ذكر عن قوله ويتبين له المخلص عند تعارض الاخبار
فان بيان المخلص لو ان كان من القواعد الاصولية فيضرك وان كان من الاخبار ففعل ما ورد في الاخبار من هذا القبيل متعارض على غاية
التعارض والترجيح في علاج تعارضها الى تلك الاخبار دور وسيجئ الكلام فيه ومنها ان علم الاصول ليس الا نقل الاقوال المتفرقة
والادلة المتخالفة وفيه ان تفرق الاقوال وتخالف الادلة ان كان موجبا لبطلان العلم فلا يبقى في الدنيا علم كان له اصل سيما علم الفقه الذي
هو اساس الشريعة مع انا لو سلمنا ان مقتضى قواعدكم التخيير بين الاخبار والاختلاف فحكمكم انما هو من جهة رخصة الشرع وعرضنا بما يرد على
ذلك فيما نقول في مادة الاختلاف الاختلاف بينكم بسبب اختلافكم في الجمع بين الاخبار وفهم معانيها فهل العمل على ذلك مقتض فاذا

قاعدة اصولية او ورد النقض بذلك فان قلتم انه مقتضى ما دل النقل والعقل من لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم نعمل على ما نفهمه قلنا نظيره ما تقولهم
في الكار على العمل بقاعدة اجتماع الامر والنهي فهل لا يرجعون في مثل ذلك الا اصل البراءة او الحظر او التوقف وكلها من ابتنى خلاف كلمتهم ان
فهمكم هذا حجة عليكم في صورة الاختلاف وبالجملة هذه الشكوك الواهية عمدة شكوكهم ومنها انه لا تعرف حتى ما لم نذكره التتبع العلم بتفسير
ايات الاحكام ومواقعها من القران او الكتب الاستدلالية بحيث يمكنه منها حيث يريد وهي خمسمائة اية عندهم وبعض الروايات
الترتيل على تقسيم القران اثلاثا الا السنن والفرايض وصفة اهل البيت واعدائهم والرباعا في ثم وعدوهم وفي السنن و
الفرايض والاحكام ونحو ذلك فهي ليست على ظاهرها لحمالا يخفى ولعل المراد تقسيم مجموع القران من الظهور والبطون والا فلا يستفاد من
ظاهرها الامن المقدار المتقدم وقد مر الكلام على حجية ظواهر القران من الاخباريين والجواب عنهم فراجع ومن العلم بالاحاديث
المتعلقة بالاحكام سواء حفظها او كان عنده من الاصول المصححة ما يرجع اليه عند الاحتياج وعرف مواقع ابوابها وقد اشرنا الى المقدار
الحاجة في باب احتجاج العمل بالعام الا الفحص عن المخصص ووجه الاحتياج في تتبع العلم باحوال الرواة من التعديل والجرح ولو بالرجوع
الى الكتب الرجالية ووجه الاحتياج ان العمل بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال والاعتماد عليهم اذا بنينا اثبات حجية خبر الواحد على دليله
الخاصة به كما اشرنا اليه في بيان شروط العمل به او ان مراتب الظنون مختلفة باختلاف احوال رجال السند اذا بنيناه على الانسداد من
جهة انه ظن وبملاحظة ذلك يتفاوت حال الاخبار وتميز الراجح عن المرجوح اذ لا ريب ان كون الرجل ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدق
خبره وذلك لا ينافي امكان حصول الظن بامور اخر فان التحقيق ان جواز العمل باخبار الاحاد لا ينحصر في الخبر الصحيح بل والموثق والحسن و
الضعيف بل كثيرا ما العمل بما هو ضعيف في مصطلحهم لاعتضاد الخبر بما يوجب قوته وقد اشرنا الى ذلك في مباحث اخبار الاحاد مع ان مما ورد
في الاخبار من وجوه الترجيح بين الاخبار مثل قوله عليه السلام الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما وقوله خذ بما يقوله اعدلهما عندك واوثقهما
في نفسك وقد اورد ههنا شكوك الاول ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادي وهو ان احاديثنا كلها قطعية الصدور عن المعصوم
فلا يحتاج الى ملاحظة السند اما الكبرى فظ واما الصغرى فلاحتفافها بالقراين المفيدة للقطع اقول دعوى قطعية اخبارنا بتمامها من اول
زماننا من اغرب الدعاوي وستعرف حق ما تمسك به في ذلك ثم ان المراد بمعرفة علم الرجال هو معرفة حال الرواة لا خصوص
الكتب المعهودة فلو فرض حصول المعرفة بحالها بدون هذه الكتب فيكفينا اذا عرفت هذا فنقول الروايات الواردة في اعتبار الاعدل
والافقه والاصدق ونحو ذلك لا ريب انها في كتب اصحابنا المعتبرة المتداولة فان قلت انها قطعية فيجب الاحتجاج
المعرفة العدالة والاعدلية ونحوهما قطعا سواء كان ذلك من كتب الكشي والنجاشي او من غير ذلك فيجب الاحتجاج المعرفة حال

الرواة وهو المطلوب وان قلت انها ليست بقطعية فهو مما قضى لما بنيت عليه الدليل من لزوم وجه عدم الاحتياج مع قطعية الاخبار فان
قلت انا لا ندعي الا قطعيتها في الجملة لا قطعية جميع ما فيها قلت جهالة المقطوع به ينفي فايدة القطعية واذ لا يتعين ما هو قطعي
ومن البين لك ان مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها مما يشتمل على اعتبار الاعدل والاصدق والافقه ليست من القطعيات وغيرها من
ان نفي علاج الامام في هذا الحديث لعلاج تعارض الاخبار يدل على كون تلك الاخبار التي سئل الراوي عن حالها ظنية لا قطعية فان الاشتغال
لعلاج تعارض القطعيات بملاحظة السند وعدالة الراوي لانه لا يجوز صدور المتناقض من المعصوم الا من باب التقية وحكم الرجوع الى ما يخالف
العامة مع انه مذكور في تلك الروايات مع ان الاعدلية والافقهية لا مدخل لمعرفة موافقة العامة ومخالفتهم بملاحظة اعدلية الراوي وعدمها
فظهر ان ما ذكر في العلاج انما هو في الاخبار الظنية وانهم كانوا يعملون بالعمل بالاخبار الظنية ومعالجة متعارضاتها بما ذكره ومع
في اخبار تلك الكتب ما يدل على ان الكذابة ولعنهم الله قد لعبت ايديهم بكتب اصحابنا وانهم لعنهم الله كانوا يدسون في كتبهم فكان تلك
الكتب قطعية الصدور فهذه الروايات ايضا مندرجة فيها والا فهو المطلوب ثم انه ذكر جملة من القراين التي يوجب القطع على زعمه
ان كثيرا ما نقطع بالقراين الحالية او المقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده
وان كان فاسد المذهب فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا اقول ظاهر هذا الكلام ان مقصوده
هذا المدعي من روايات امثال هذا الراوي يعني انه عرف من حزمه في نقل الرواية واحتياطه مثل تردده بين اللفظين المحتملين ومثل قوله
في الموضع الذي يشك اظن انه قال كذا او لا احبه الا قال كذا ونحو هذا او نحو ذلك ان هذا الرجل ثقة في الرواية ولا يرضى بالافتراء
بامامه وليت شعري هل هذا الا معرفة الراوي وهل هذا الا العلم بحال الرجال ولا ريب ان هذا المدعي يحتاج في دعوى قطعية الرواية الى معرفة
هذا الرجل في هذه المرتبة حتى يحكم بقطعية خبره اينما يروي فاول ما فيما ذكره انه رجوع الى الاحتياج لمعرفة علم الرجال اذ قد عرفت ان
مرادنا بمعرفة الرجال ليس خصوص معرفتهم من كتاب خاص ويرد عليه ثانيا ان المعرفة بان الرجل ثقة ولا يرضى بالافتراء بامامه كيف
يحصل القطع به بملاحظة روايات التي لا يعلم انها منه وهذا انما يتم بعد قطعية الانتساب اليه حتى يستنبط منها انه بهذه الصفة
كون اصله متواترا عند مثل الصدوق فكيف يحصل العلم بان الصدوق نقل هذه الرواية عنه من هذا الاصل اذ لعله نقله عنه من غير ذلك
والامتزاج وعدم التعيين واحتمال المزج ينافي القطعية وثالثا ان كون الرجل ثقة في النقل مجتنبا عن الافتراء بعد ثبوته انما يغني عن احتمال
الافتراء والكذب وهو لا ينافي السهو والغفلة وكذا استماع تجويزهم النقل بالمعنى ورابعا ان هذه الاصول لو سلم كونها متواترة عند الصدوق
فلم يثبت تواترها عندنا واحتمال السهو والخطاء والغفلة عن مثل الصدوق غير عزيز وخامسا حصول العلم من مثل هذه القرينة ثم ادعى كثيرا

لكن اما يدل على المرء في امر الباطن ويدل من نفسه الزهد والورع لتغرير الناس وفي هذا الاحتمال بحيث يحصل القطع بعدمه سيما الان لنا
في زماننا في غاية البعد نعم يمكن حصوله لمن فيه اماراة الممارس للرجل وكيف يحصل القطع بسبب ملاحظة هذه القرينة بمعونة اخبار الاحاد
المشتملة على ذلك بعد الف عام لو ازيد سيما مع ادعاء وزره سيما في الفرق ومن الملل المختلفين وسادسا ان غاية ما ذكرت ان هذا
الراوي لا يروي الا ما يقطع بانه من المعصوم وليس كل قطع موافقا للواقع اذ قد يكون قطعه من باب الجهل المركب من دون تقصير منه وسابعا
ان هذا الحديث مروي راوي الاصل وغاية ما يثبته المدعي ان ذلك الراوي لا يروي الا ما يقطع به واما حال الواسطة بينه وبيننا فلا يعلم
من ذلك والقول بان المراد بذلك بيان صاحب الاصل فلا يضر جهالة الواسطة مع تواتر الاصل عنه قد عرفت الجواب عنه وحاصله ان
قطعية الاصل عند الصدوق مثلا لا ينفعنا ولا يفيدنا الا الظن بالصدق الى غير ذلك من الابحاث الكثيرة التي ترد عليه لا نطيل الكلام بذكرها
ثم ان بعض الافاضل قد يوجه المقام بانه يحصل العلم العادي من القرينة التي ذكرها المعترض لصدق صاحب الاصل وكذا من اسناد الصدوق اليه وهو
غريب واعلم ان بعض الاخباريين وجه قولهم بقطعية الاخبار ودعوى حصول العلم بصحة الاصل وصدوره عن المعصوم او لصدق
الصدوق فيما اسند الى صاحب الاصل ان المراد بالعلم هو ما يطمئن به النفس ويقتضي العادة بالصدق وهذا هو العلم العادي وهو يحصل من اخبار الثقة
الضابط المتحرز عن الكذب بل وغير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القراين على صدقه وهذا هو الذي اعتبره الشرع في ثبوت
الاحكام عند الرعية وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة على يد الشخص الواحد ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلاف
نظرا الى الامكان لكمال لا ينافي العلم بحيوة زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجاءة ومن تتبع كلام العرب يظهر عليه ان اطلاق العلم على مثل
ذلك حقيقة عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمينان يجوز العمل به فان شئت فسمه علما وان شئت فسمه ظنا فالنزاع بين الاخباريين
والمجتهدين لفظي اقول وفيه نظر يتوقف بيانه على بيان معنى العلم العادي فاعلم انهم بعد ما عرفوا العلم بانه تميز لا يحتمل النقيض اوردوا
عليه بالعلوم العادية كعلمنا بان الجبل الذي غاب بعد لحظة لم يصر ذهبا ولا الاواني المرضوعة في البيت التي غبنا عنها بعد ساعة علماء عارفين
بالعلوم الدقيقة بانها علم ويحتمل النقيض فانه كما وقع انقلاب العصا حية وصيرورة الميت حيا الذي جرت العادة بعدمهما ولا يحتمل النقيض
ذلك العدم في زمان النبي الذي هو صاحب تلك المعجزتين وقد انخرقت تلك العادة فيمكن مثل ذلك في الجبل الذي غبنا عنه والاواني
التي تخلفت عنا بكرامة بعض الاولياء فكيف يمكن انكار احتمال النقيض في مثل ذلك بل ذلك انما هو ظن متاخم للعلم شبيه بالعلم
كما ذكره بعض الحكماء في الحدسيات والتجربيات فلا يصح القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض وهذا النقض منقول عن العلامة في
واجيب عنه بان التجويز مطلق لا ينافي الجزم فان هذا التجويز الذي في العلوم العادية انما هو بالنظر الى الامكان الذاتي لعدم قدرة

الله تعالى وقابلية المادة واما بالنظر الى الحجر عادة الله فلا يحتمل النقيض ولا يجوز التبدل وحاصل هذا الجواب على ما ذكره المحقق
ان كون الحجر حجرا مثلا لا يحتمل نقيضه حين العلم بانه حجر سواء كان في شيء من الاوقات او دائما واى حكمه اى ما دام العادة بنقيض
اشتغال النقيض فلا احتمال للنقيض وذلك لا ينافي امكان تبدل الحجر ذهبا بالذات ومن حيث القابلية وعموم قدرة الله تعالى فقوله
لا يحتمل النقيض بمعنى ان النقيض ممتنع ولو بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي فالحجر حين علمنا بانه حجر ذاته لا ينافي الامكان الذاتي
لكن العادة تنافيها وكذا الكلام في المحسوسات فان العلم بان العالم مضيء في النهار لا ينافي احتمال العقل وهو ان يكون الباصرة
في نفس الامر واشتبه عليه الامر لان ذلك امر ممكن والجواب عنه بمثل ما مر اولى ومن البعيد غاية البعد تنزيل كلام العلامة
على ما ذكره من منافاة حصول الجزم بالشيء مع امكان خلافه بالنظر الى ذاته فانه لا ريب ان العلوم مختلف باختلاف متعلقاتها فالعلم
بان الكل اعظم من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان مما يحصل به الجزم ولا يمكن خلافه في نفس الامر ولا حين علمنا بذلك وعقلنا
به وتفطننا له ولا في غيره بخلاف علم انقلاب الحجر ذهبا وكون العالم مضيئا فانه وان كان يستحيل خلافه في نظرنا وفي نفس الامر
معا في آن حصول العلم ووقت لمث هذه لكن لا يلزم منه بالنظر الى ذاته لو فرض خلافه بعينه في وقت حصول الظن ان مراد
ان قولك في تعريف العلم لا يحتمل النقيض عدم الاحتمال عند العالم لا في نفس الامر واذا كان كذلك فقد لا يحتمل العالم النقيض
بسبب مجرى العادة وعدم تفطنه بمقدار جريان العادة فهو غافل عن ملاحظة سبب حصول العلم ولو نبه باحتمال الخلاف وان كان
لم يثبت عدم الخرافة في مثل ذلك القدر والاشد هذا القدر فيحصل عنده الاحتمال ويتغير الجزم فان من كان له بستان ذو
حيطان واشجار وانهار يتردد اليه في كل يوم فهو في كل ليلة جازم قاطع بوجود بستانه كما كان ولو اتفق في بعض الليالي
بعض اعدائه خرب هذا البستان وقطع اشجاره وطم انهاره وزرع في موضعه كل ذلك في ليلة واحدة لما كان له من كثرة
الخدم والحشم ما يمكن به من ذلك في ليلة فهو في الصبح جازم قاطع بوجود البستان كما كان فاذا جاء لم يجد مما كان شيئا الا
زرعا جديدا وقد وقع مثل ذلك في قرب زماننا كما سمعناه وانت اذا سألته في الصبح عن العلم بوجود بستانه يتعجب عن
السؤال ولكن ان نبهته وقلت افلا يمكن عدوك المسلط القوي الغالب خرب بستانك في الليلة وجعلها قاعا صفصفا
فيحصل له الاحتمال عند ذلك ويتردد ويزول عنه الجزم فالعلم العادي ما يحصل بسبب العادة اليقيني باستصحاب الحال الى ان
بمقدار ما يحصل له بعد التأمل والتفطن للاحتمالات ونفيها الى حين معين معلوم ويتفاوت مقدار زمان الاستصحاب بتفاوت
المواد والمقامات والاوقات وهذا لا يحتمل النقيض ابدا واحتمال النقيض في غير زمان العلم لا يصير نقضا على عدم احتماله في

في ان العلم نعم يمكن النقيض بالجزم الحاصل قبل التفطن للاحتمال المذكور بسبب الغفلة عما اقتضاه مقدار العادة وهو الغالب الوقوع في
العرف والعادة واطلاق العلم عليه شائع وهذا قادح بل احتمال النقيض بالنظر الى العالم ايضا لكن بالنسبة الى حالة التفطن وعدم التفطن
فلا احتمال عنده في بادي النظر ومع الغفلة على نهج الجزم ويحتمل النقيض عنده بعد التفطن الذي كان فيه جائزا ايضا والجواب عن هذا النقض
بان المراد ما لا يحتمل النقيض في نفس الامر وان كان بسبب العادة فيختص باليقين المصطلح او بان المراد من العلم ما لا يحتمل النقيض عند العالم
في علم ما دام كذلك لا مطلق فالكلام هاهنا يقع في موضعين احدهما ان هذا الجزم هل هو علم حقيقة ومن اطلق فانه كحقيقة او المجازية والثاني
انه حجة ام لا ولا نظر في الموضعين نعم اما الاول فلما يستفاد من تتبع كلام العرب اما الثاني فللزوم التكليف بما لا يطاق لولاه ولما يستفاد من
تتبع طريقة الشرع وسلوكه مع الرعية وللزوم العسر والحرج لولاه فالذي ينفع فيما نحن فيه ان القطع الذي يدعونه في الاخبار وان تلك الاصول
كانت قطعية وان حكم الصدوق بصحة ما يوجب القطع بالصحة هل هو من قبيل ذلك الجزم الذي يمكن ارتفاعه بالتنبيه والتشكيك اولا بل هو
واما دعوى كونه يقينا مصطلحا فهو محال يحيل دعويه من عالم منصف والتحقيق ان دعوى مثل هذا الجزم من جزم الثقة لمثل فلا كلام مما لا يمكن
قبل التنبيه عن الغفلة عن احتمال السهو والنسيان واما دعويه في حق اخبار كتبنا بعد تمادي الايام المتطاولة وشيوع النواسخ ووقوع ما وقع من الغفلات
والزلات والاشتباهات واحتمال اختلاط تلك الاخبار في الكتب وتداخل الاصول المعتمدة بغيرها وادخال صاحب التصانيف المتاخرة
الاخبار المعتمدة عن المشايخ مضافا الى تلك الاصول فيها مع ما يتطرق من احتمال الاشتباه في شان صاحب التصانيف المتاخرة ايضا في
غاية البعد ولا سيما ان دعوى الجزم بان كل حديث في الفقيه وفي انما هو عن المعصوم ع لا غير في غاية البعد فضلا عن التهذيب والاستبعاد
ان ما يحصل للفقيه اما ظن واما جزم يحصل في بادي النظر ويتزلزل بالتنبيه والتفطن لاحتمال الغفلة والسهو والنسيان واما جزم يحصل بعد التفطن والتتبع
للاختلافات ايضا سواء طابق ام لا منها تعاضد بعض الاخبار ببعض وفيه ان التعاضد ان كان على حد التواتر فلا اشكال في افادة القطع ولكن
لم يثبت ذلك وان فالى غاية الندرة ولا الكلام فيه ولا يحتاج مثله الى معرفة السند ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي الفه لهداية الناس
لان يكون مرجع الشيعة اصل رجل او روايته مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم ع وفيه ان
افراد ما ذكره من جملة كتب من هو كتاب من لا يحضره الفقيه وفيه اولا كون الصدوق ثقة ورعا لا يوجب عصمته عن السهو والخطاء والغفلة وثانيا
ان انها ليست من جهة الهداية والارشاد ولا يوجب كون الرواية قطعية الصدور انما يتم ذلك لو لم نقل بحجية اخبار الآحاد وهو اول الكلام
بل المستفاد من سير الائمة ع وطريقتهم تجويزه كما اشرنا اليه في محله وثالثا انه لا ريب ولا شك في ان اكثر علمائنا المتاخرين مع انهم كانوا
يعملون بالظن حتى ان مثل الشهيد الاول الذي يوصف بكيت وكيت كان يجوز العمل بالشهرة الخالية عن الخبر ايضا ومع ذلك

الكتب لهداية الناس ورابعاً انا لانم تمكن الصدوق من استعلام حال الاصل على سبيل القطع ولكن من اخذ الحكم عنهم عدو لو سلم امكان حصول
القطع له ببعض الاخبار او ببعض الاحكام فلا يوجب ذلك الاقتصار على ذلك الا مع اثبات حرمة العمل بالظن بما عنده وهو اول الكلام
وخامساً ان الاعتماد على نقل الثقة العارف انما هو معنى الاحتياج الى علم الرجال فان ما ذكروا لا يتم الا بمعرفة كون الرجل ثقة والمعرفة بحال
الرجل قد يثبت بالضرورة وقد يثبت بالنظر ودعوى كون عدالة ارباب الكتب المؤلفة للارشاد بديهية ممنوعة وسادساً ان كون الاصل
معتمداً لا يوجب قطعية جميع اخباره سيما مع ذكره في اول الفقيه لم اقصد قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووا ولا يحصل القطع بان الصدوق
مثلاً انما ذكر قطعيات سلمنا لكنه ذكر القطع عنده والاولى بانه قطع في نفس الامر ايضاً كون الاصل معتمداً من الامر المختلف فيه وكونه
عند الصدوق لا يفيد القطع بكونه معتمداً في نفس الامر وتحقق كونه معتمداً او غير معتمد ايضاً يعلم من علم الرجال ومنها ان يكون رواية
ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وفيه اولاً ان معرفة هؤلاء لا يحصل الا من علم الرجال وثانياً ان هذا الوصف لا يدل على
قطعية الاخبار اذ الاجماع على تصحيح ما يصح عن هؤلاء يشعر بان غير هؤلاء لا يحكم بصحة رواياتهم ولا ريب ان الاصول الرجال
من الاصول المعتمدة كثيراً ما يكون من غير هؤلاء وهم الاكثرون وهؤلاء الاقلون وثالثاً ان دلالة تصحيح ما يصح عنهم على القطعية [illegible]
الصحة عند المتاخرين لا يدل على القطعية وما اشتهر بينهم ان مراد القدماء من صحة الحديث هو ما صح النقل له بالمعنى [illegible]
كحصول القطع بذلك من جهة التواتر او من جهة احتفافه بقرائن توجب ذلك ثم يعترفون بالقرائن بما لا يوجب القطع من موافقة
السنة ونحو ذلك فلاحظ اول الاستبصار وغيره ورابعاً ان ذلك ليس بالاجماع المصطلح حتى يكون حجة خصوص عند الشك سلمنا لكن
منقول بخبر الواحد وهو لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه وقع الاختلاف في هؤلاء ايضاً فان بعضهم ذكر مكان ابن اسد ليث المرادي وبعضهم
مكان الحسن بن محبوب فضالة بن ايوب وجعل بعضهم مكانه الحسن بن علي بن فضال وبعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى فاذا اختلف
القدماء في تعيين هؤلاء فانى لنا بالقطع بالتعيين وخامساً انه لا يوجد رواية كان جميع رجال سنده من هؤلاء الا ان يكون مراده
حال صاحب الاصل فيرد عليه انه لا يكفي ذلك لنا مع ورود سائر الابحاث التي قدمناها وغيرها اول ونظر من ذلك بجواب من
جماعة نقل الشيخ اتفاق الطائفة على العمل برواياتهم كعمار الساباطي واضرابه فانه مع كونه منقولاً بخبر الواحد فيه ان ذلك [illegible]
القطعية بل غايته جواز العمل بها واما قطعية الصدور فلا وكيف يحصل القطع مع انه اشهرهم واكثرهم رواية هو عمار ولا
على القطع برواياته ما فيها من الاضطراب والتهافت الكاشفين عن سوء فهمه وقلة حفظه ومما يشهد به ما رواه عن الصادق
في وجوب النوافل اليومية ولما عرض عليه ع قال ابني تذهب انما قلت ان الله يتم الفرائض بالنوافل وامثال ذلك [illegible]

ان يكون راويه من الذين قال الامام ع فيهم انهم ثقات مامونون او خذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء امناء الله تعالى في الارض
وامثال ذلك وفيه اولاً ان ذلك يوجب الاحتياج لهم الى علم الرجال ومعرفة حال الرجل انه هل هو منهم ام لا وثانياً ان ما ورد في
هذا المعنى اخبار آحاد لا يوجب العلم بها لانها انما يوجب الظن فكيف يفيد ذلك العلم بقطعية اخبارهم وثالثاً ان على تقدير افادتها القطع
بان هؤلاء كما ذكروهم لكن وثاقة الرجل وامانته انما يمنع عن تعمد الكذب لا يمنع عن الخطاء والسهو وكذلك الامر بالعمل بها لا يوجب قطعية ما
يروون غاية الامر انه يفيد وجوب العمل بفتياهم واين هو من قطعية ما يروونه ومنها وجوده في الفقيه والكافي واحد كتابي الشيخ
لاجتماع شهادتهم على صحة احاديث كتبهم او على انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها وذلك لان الصدوق قال في الفقيه الجلاء او
في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال الكليني في اول الكافي مخاطباً لمن سأله تصنيفه وقلت انك تحب ان يكون
عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين ع الى ان قال وقد يسر الله تعالى وله الحمد تاليف ما
سألت وارجو ان يكون بحيث توخيت وللشيخ قال في العدة ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح وفيه انه لا يدل تصحيح هؤلاء للاحاديث
ان يكون قطعياً كما ترى ان المتأخرين ايضاً لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر ويدل على ذلك بانا نجد هذا المعنى للصحيح عندهم ويشهد بما ذكرنا ما ذكره
المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين ان المتعارف بين القدماء اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن
بما يوجب الوثوق به والركون اليه ثم ذكر ما يوجب ذلك امورا لا يستلزم احدها قطعية الخبر ولا يفيد الا الظن بصدوره ومن المعلوم
انهم ربما يصفون الخبر بالقطع ولا يريدون ذلك فضلاً عن ان يصفوه بالصحة ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تقسيم الخبر
فانه جعل ما وافق الكتاب والسنة ومفهومه المتن الذي لفي من القطع فلاحظ حتى يظهر لك ما قلنا مع انه يظهر من التتبع ان الصدوق ايضاً يريد
من الصحيح هو المعتمد الراجح الصدق وهو كثيراً ما يعتمد في تصحيح الحديث بتصحيح شيخه ابن الوليد وانه كان يرى قبول ما يرويه الثقة
الضابط وهذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى فالظاهر ان مراد القدماء الصدوق من صحة الاصل الذي اخذ الحديث عنه كون الاصل معتمداً معمولاً
عليه في الجملة لا كون جميع اخباره كذلك وذلك لان من الاصول ما كان لا يعتمد عليه لاجل راويه وكونه من الكذابين او لتخليط الكذابين
فيه شيئاً واغتشاش الامر فيه ومنها ما كان معتمداً لاجل الوثوق بصاحبه او القرائن التي دلت على انه صدر عن صاحبه في حال
استقامته وان اعتراه بعد ذلك تخليط فالمعتمد في مقابل غير المعتمد وليس معناه قطع الصدور وان احتمل كون بعض اخبار
الاصل المعتمد قطعي الصدور عنده مع ان ذلك لا يفيد قطعيته عندنا مع ان الصدوق كثيراً ما يرد الرواية بانه تفرد بها فلان ويذكر انه
الثقة صاحب الكتاب المعتمد كما في اول باب وجوب الجمعة وفي باب احرام الحائض والمستحاضة من كتاب الحج وهذه الكلمة ظنية عنده ولكن الكلام

الكليني في اول كتابه لا يدل على قطعية اخبار ما ذكرنا مضافا الى ما نشير اليه وكذا دعوى ان يكون بحيث توجب مع ان القطعية عنده لا تفيد القطعية
عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يطرح روايات الكافي كما يظهر في باب الرجل يوصي الى رجلين وفي باب الوصي يمنع الوارث وغيره وكذا الشيخ
وغيرهما من المتاخرين واما ما نقل عن العدة فلا يحضرنا ما ذكره وقد يعتني اصحابنا المتاخرين في تصحيح العدة ولم ار ذلك فيها ثم ان بعض
المتاخرين بعد ما حكم ببطلان دعوى قطعية تلك اخبار الكتب وابطل دعوى عدم الحاجة الى علم الرجال ذهب الى ان تلك اخبار قطعية
العمل للعلم العادي بان الكتب الاربعة ماخوذة من الاصول المعتمدة ومعنى كون الاصل معتمدا انه ما ثبت من القرائن جواز العمل عليها بقول الائمة
وتقريرهم وان اشتمل بعضها على ما علم انه من غيرهم ع لاجل التقية او ضيق وقت عن البيان والتفصيل وتميز ما هو الحق عن غيره ثم اورد على
بعدم الاحتياج الى علم الرجال على ما ذكرت واجاب عنه بان ما قلنا انما هو في غير المتعارضات واما المتعارضات فلم يحصل لنا العلم بجواز
الا مع الرجوع الى التراجيح ولم يحصل لنا العلم بجواز العمل باحد المتعارضين من دون مراجعة الى التراجيح ولا ريب ان المفتش عن حال الرواة
احدها بل التراجيح وفيه ان دعوى حصول القطع بجواز العمل بكل ما فيه وان كان راويها من الكذابين المشهورين الذين ورد لعنهم وذمهم
الاجتناب عنهم عن الائمة ع او من الضعفاء او المجاهيل ثم وما استشهد به من عمل السيد والشيخ وابن ادريس وغيرهم بالاخبار الضعيفة
فلا يدل على مدعاه اذ لعلهم عملوا بها لاحتفافها بالقرائن الموجبة للاعتماد ولذلك نعمل نحن بالاخبار الضعيفة المعمول بها عند معظم
مع انا لا نمنع حصول الظن بالاخبار الضعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب في الجملة لكن اذا كان من الفاظ الكتاب او الاصول الممهدة او
من دليل العقل فقد نحتاج في تقويتها الى ملاحظة الاسناد فقد يوجب صحة السند حصول ظن يمكن به تخصيص القاعدة وتقييدها لا بوجه
ورود الخبر في تلك الكتب والحاصل ان التحقيق هو الاعتماد على ما يحصل به الظن والرجحان وملاحظة الرواة من اسبابه فانما يتفاوت
الحال بسببه فلا بد من ملاحظته سواء كان في الاخبار المتعارضة او غيرها **الثالث** في ما نقل من بعض الفضلاء ان الاستقراء وتتبع سير
السلف يكشف من ان علماءنا كانوا في العمل يكتفون بما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم وان كان من رواية ضعيفة او غيرها فلا حاجة
معرفة حال الرواة بل التتبع انما هو الظن وقد اجيب بمنع ذلك كما يشهد به ملاحظة حال السيد وابن ادريس وغيرهما وعملهم ببعض الاخبار
الضعيفة لعله لكونه محفوفا بالقرائن القطعية عندهم وكيف يجوز العمل بالظن من حيث انه ظن وقد يكون منشؤه الهوى والعصبية او
فيحصل الراجح والمرجوح في البين لعدم الانضباط فيجب ان يكون ما يعمل به ظنا مضبوطا كظواهر الكتاب والاحاديث مطلقة او الصحيح منه
هذا الاستقراء صحيح بالنسبة الى طريقة اكثر علمائنا لا الحسن الطاهره والسيد وابن ادريس وامثالهما انهما كانوا يمنعون عن العمل بخبر الواحد
لا مطلق ما يحصل به الظن بمراد المعصوم ع نعم لا يجوز العمل بمثل القياس والاستحسان ونحوهما ولم يظهر من المشهور ذلك ايضا ولكن لا يستلزم

لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال او معرفة حال الرجال والعلم بثقته مما يحصل به الظن ومن الاسباب الموجبة له فهو لا ينافي ان يحصل الظن
فاذا حصل من كون الرجل ثقة الظن بمراد المعصوم ع وفرض عدمه لو لم يكن ثقة فكيف يقال بعدم مدخلية ذلك في الظن وهو انما يحصل من علم الرجال
الى ان قال اي المجيب نعم بعد ما حصل لنا من الظن ولا يجب علينا الفحص عن امارات الظن لانا نقول انا مكلفون بالظن بعد استفراغ الوسع والظن بعد
الاستفراغ انما يحصل بعد الاستفراغ فيما له مدخلية في حصول الظن وعدمه فالحق ان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم وهو قد يحصل بخبر ضعيف
معمول به وقد لا يحصل باخبار عديدة صحيحة ولذلك قد يكتفى في الترجيح بورود الحديث في الكافي او الفقيه في مقابل معارضه المساوي له في السند
مع كونه في غيرهما اذا لم يعترنه ما يرجحه من جهة اخرى وبالجملة المعتمد في تصحيح الاخبار عندي والعمل على الصحيح انما هو من اجل الظن لا لانه
ولا الكثرة كما اشرنا سابقا وقد وقع الافراط والتفريط في ذلك فربما بالغ بعض متاخري الاصحاب في رد غير الاخبار الصحيحة ولو بسبب توهم
اشتراك او بسبب عدم التصريح بالتوثيق وان كان الرجل مثل ابراهيم بن هاشم او مثل سماعة بن مهران والحسن بن علي بن فضال لان تم
ليس بصحيح وربما بالغ بعضهم في العمل بالخبر في اي كتاب يكون وباي سند يكون والتحقيق الرجوع الى ما يوجب الظن والرجحان بالنسبة الى
المعارض فالصحة من جملة تلك الاسباب لا انها المعتبر لاجل النفي والتعبد وفي تتمة كلام المجيب خرازات يظهر تحقيق الحال فيما ذكرنا
في مبحث خبر الواحد من ان تعيين الظنون المعلوم الحجية بالخصوص في غاية الاشكال بل المدار على ما يحصل به الظن بمراد المعصوم ع الا ما خرج بالدليل
كالقياس فلا يحصل الجرح والمرج ولو ذكر مقام الهوى والعصبية واحد القياس والاستحسان ونحوهما لكان هو الوجه كما لا يخفى على المتتبع
الثالث وهو يشتمل على امور احدها ثبوت الخلاف في معنى العدالة وفي معنى الكبيرة وعددها فلا يمكن الاعتماد على تعديل المعدلين
وجرحهم الا بعد معرفة موافقة مذهبهم في العدالة والجرح لمذهب المجتهد العامل على مقتضى جرحهم وتعديلهم سيما مع كون تعديل بعضهم
مبنيا على تعديل من تقدم عليهم مع جهالة الحال في الموافقة والمخالفة وقد ظهر الجواب عن ذلك مما قدمناه في مبحث شرائط العمل بخبر الواحد
وقبول الجرح والتعديل ونقول هنا ايضا مضافا الى ما مر انه لا ريب في حصول الظن بالتزكية كيف ما كان واذا كان ابتناء الفقه على الظن
فهذا من جملة اماراته فلم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرجال **وثانيها** ان بعض الاصوليين اعتبر في التزكية شهادة العدلين وبعضهم
اكتفى بالواحد ولا يعلم مذهب المعدلين في ذلك مع ان تعديل اغلبهم مبني على تعديل من تقدمهم ولا يعلم موافقتهم لهم ايضا وفيه ان
ذلك لا يضر بناء على ان التزكية من قبيل الظنون الاجتهادية كما اخترناه او من باب الخبر ولو سلم كونه من باب الشهادة فيمكن الجواب عنه بمثل
ما قدمناه في مباحث الاخبار في اصل التعديل وما ذكرناه هنا في الامر الاول **وثالثها** ان كثيرا من الرواة ممن كان على خلاف الحق
ثم رجع وحسن ايمانه والفقهاء يعدون روايته من الصحاح مع جهالتهم بالتاريخ وزمان صدور الرواية وكذا الاشخاص وبالعكس

منقول من مولانا محمد امين رحمه

وقد نبهنا الى ذلك ايضا في مباحث اخبار الآحاد وجوابنا عنه ونقول هنا ايضا ان من يحكم بالصحة لعله علم بتاريخ الصدور او علم من جهة
القرائن وهذا لا يوجب عدم احتياج العلم الرجالي بل هذا مما يؤيد الاحتياج لاصل تميز امثال هذه الا انه يستغني عن غيرهم والعمل
ورابعها ان العدالة بمعنى الملكة لا يمكن اثباتها بالشهادة والخبر لان حجيتهما منوطة بالحس وفيه منع انحصار حجية الشهادة والخبر في
المحسوس اولا وكفاية محسوسية آثارها وعلاماتها بحيث توجب العلم بها ثانيا وبداهة حصول العلم لنا بعدالة كثير منهم بسبب تعديل
العدلين سيما اذا كانوا كثيرين مثل الاركان الاربعة ونظرائهم في الاولين والفضلاء الخمسة ونظرائهم في الآخرين وهكذا الثابت بجهة
والرجال بمحض تعديلهم سيما اذا تعددوا والاكتفاء به كما اشرنا رابعا ومنع كون العدالة عبارة عن الملكة المفوضة خامسا وسادسها ان
شهادة فرع الفرع غير مسموعة سيما اذا كان متنازل المراتب كما فيما نحن فيه ويظهر الجواب عنه مما تقدم من منع كونه شهادة وحصول
اليقين في كثير منهم بديهة وكفاية الظن في باقيهم وسابعها انه لا يمكن العلم بالمعدل والمجروح غالبا بسبب اشتراك الاسم والكلام
بصحة السند من جهة احتمال السقط فلعل ما سقط من الرواة كان ضعيفا فلا فائدة في الجرح والتعديل فلا فائدة لمعرفة علم الرجال وفيه
اذا اجتماعنا على العمل بالظن فالمدار على الظن فاذا حصل الظن بسبب القرائن من جهة الراوي والمروي عنه وطبقة الرجال ونحو ذلك بكون
الرجل واحدا معينا من المشتركين في الاسم فنتبعه واذا لم يحصل نتوقف وكذا كلما نحتمل السقط ننفيه باصل العدم الا اذا حصل قرينة
يحصل بها الظن بالسقط وثامنها انا نرى الغفلة والخلط في كثير من طرق روايات الشيخ عند نقل الاخبار من الاصول كما انه روى عن صاحب الاصل
عمن روى عن الامام عم مع ان صاحب الاصل رواه بواسطة او بواسطتين عمن روى عن الامام فهذا مرسل مقطوع ولكن من يتوهم كونه مسندا
كما وقع ذلك في كتاب الحج في روايات الشيخ عن موسى بن القاسم البجلي وكذا ربما يذكر الشيخ عن الكافي حديثا بحسب الظاهر انه معلق الا ان
الكليني لم يدرك الراوي مع ان الكليني رواه في الكافي مسندا وانما حذف اول السند فيه اعتمادا على ما تقدمه من الرواية وكثيرا ما ينبه
في الاسناد كلمة المجاورة بواو العطف فيذكر مكان الاولى الثاني وبالعكس وامثال ذلك فلا يبقى فائدة في الجرح والتعديل وتصحيح الاسناد
مع ما نحن حصول امثال ذلك فيما لم يظهر لنا حاله فيه والجواب عن جميع ذلك ان السهو النادر والغفلة القليلة لا يوجب انتفاء الظن
من ظاهر حال الثقة الضابط ومن جهة الكثرة والغلبة اذ لا شك ولا شبهة ان اصحابنا هؤلاء الاعاظم اكثر من زلاتهم وحفظهم غلب سهوهم
وبالجملة انكار حصول الظن من ملاحظة الرجال مكابرة فالاولى تركه وعدم الالتفات اليها العاشر ان يكون عالما بمواقع الاجماع ليحترز عن مخالفته
وهو مما لا يمكن في امثال زماننا غالبا الا بمزاولة الكتب الفقهية الاستدلالية بل متون الفقه ايضا ومن ذلك يظهر ان معرفة الفقه
ايضا من الشرائط لا من المكملات كما ذكره بعضهم فان الانصاف ان فهم الاخبار ايضا مما لا يمكن الا بممارسة تلك الكتب ومزاولة الفقه

ومزاولتها فضلا عن معرفة الوفاق والخلاف وموافقة الاجماع والمخالفة العامة وغير ذلك الحادي عشر ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة
يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات الى الكليات والترجيح عند التعارض فان معرفة العلوم السابقة غير كافية في ذلك بل هو امر
غريزي موهبي يختص به بعض النفوس دون بعض فاذا كان هذه الحالة موجودة في النفس وانضم اليها معرفة العلوم السابقة فيحصل ملكة
الفقه بعد قوة رد جزئيات الى الكليات واصل تلك الحالة لا يحصل بالكسب بل له مدخلية في زيادتها وتقويتها واذا اردت معرفة ذلك
فلاحظ من ليس له الطبع الموزون فانه لا ينفعه تعلم علم العروض وكذا سائر العلوم فربما يصير شخص ماهرا في علم الطب لا يقدر على معالجة المرضى
وكذلك حال استقامة الطبع فانه ايضا امر غريزي لا مدخلية للكسب فيها والمراد بالملكة المتقدمة هو ان يكون المجتهد قادرا على رد الجزئيات
الى الكليات بحسب نظره لا في نفس الامر والا فيلزم كون احد من المجتهدين المختلفين فاقد الملكة دون غيره وهو ظاهر البطلان لانا
نرى الفقهاء الفحول المعتنين متخالفين في المسائل غاية المخالفة ولا ريب في كون الجميع ذوي ملكات قدسية وسرعة الانتقال وبطؤه
لا مدخلية لها في حقيقة الملكة بل سرعة فضيلة اخرى يتفاوت بها المجتهدون واما استقامة الطبع فهي في مقابل اعوجاج السليقة والاعوجاج
من المعائب الكاملة للذهن كالاعوجاج الحاصل للبدن ولما كان الاصل والغالب هو الصحة فالمناط في معرفتها الرجوع الى غالب الافهام
والا فالذي يكون معوج السليقة لا يعرف بنفسه ان طبيعته غير مستقيمة ولا يذهب عليك ان المراد بالاستقامة ليس اصابة نفس الامر
والا فيلزم الحكم باعوجاج سليقة اغلب الفقهاء بسبب اختلافهم في رد الفروع الى الاصول بل المراد ان يكون ذلك الرد مما لا يأباه صحة الافهام
الغالبة وان كان مرجوحا عند من خالفه في الرد فمرجوحية احد الاقوال المتخالفة او كثير منها بالنسبة الى الآخر ليس معناه عدم الاستقامة
ولا يلزم منه الحكم باعوجاج طبع صاحبه والحاصل ان المجتهدين المتخالفين حين استفراغ وسعهم كل في نظر كل واحد منهم من الدليل
ما لا يمكن ان ينقض نظره عليه من اصحاب الافهام السليمة الآبية فمن خالفه الآخر له مع استقامة طبعه انما هو لخفاء ما ظهر له من الوجه عليه او ظهور
ما يبطل ما فهمه الآخر عليه فتفاوت افهامهم انما هو بسبب تفاوت ظهور المأخذ وخفائه لا بسبب الاستقامة والاعوجاج ثم ان القاعدة
التي ذكرنا من عدم تكليف الغافل والجاهل في المباحث السابقة يقتضي جواز عمل غير مستقيم الطبع ايضا على مقتضى فهمه في البادي
ولكن مع تفطنه لاحتمال الاعوجاج وتقصيره في التفحص ليس بمعذور فعليه ان يعالج نفسه ويتفحص عن حالها ويعرض فهمه على
مشاهير العلماء المسلمين المعتنين عند اولي الافهام وليستعلم حاله بهذا الميزان والقسطاس القويم فاذا ظهر له الاعوجاج فليحترز عن العمل
برأيه ومما ذكرنا يظهر حال تقليده ايضا ثم ان الاحتياج الى الملكة المذكورة مما لا ريب فيه اذ كثيرا ما يكون في فردية بعض افراد الكلي
وفي لزوم بعض اللوازم للملزومات خفاء لا يهتدي اليها الا من ايده الله تعالى بهذه الملكة والقوة القدسية مثلا اختلف الفقهاء في ان

من يريد الحج وفي طريقه عدو لا يندفع الا بمال وهو يقدر عليه فهو مستطيع او ليس بمستطيع فمنهم من ادرج ذلك في قوله تعالى من استطاع
اليه سبيلا وان هذا من افراد المستطيع لاطلاق المستطيع عليه عرفا فكما ان الواجد للمال في جنبه اذا طلب منه غريمه خارج البيت الخمس
له الاعتذار بانه غير واجد فلا يجب عليه اذا تمكن من دخول البيت واخراج المال فكذلك فيما نحن فيه فلا يشترط الفعلية وعدم المانع في
صدق الاسم ومنهم من لم يدرجه لان الحج واجب مشروط بالاستطاعة والاصل عدم الوجوب ما لم يعلم حصول الشرط ومع وجود
هذا العدو لا يعلم حصول شرط الاستطاعة وربما يستدل له بان هذا اعانة على الاثم فيحرم وهذا يرجع الى نزاع اخر ويحتاج الملكة في معرفة
اندراج ذلك في الاعانة على الاثم والظلم وعدمه والحق عدم الاندراج لان المحرم انما هو الاعانة على الظلم من حيث انه ظلم مثلا او نعتبر
قصد تعيين البسملة في قرائة السورة والغافل يحتج بانه لا دليل عليه ومن قال باشتراطه يستدل عليه بالاوامر الدالة على وجوب
قرائة السورة الكاملة فيحصل الاشكال في اندراج قرائة السورة التي لم يقصد تعيين البسملة لها في قرائة السورة الكاملة وعدمه والحق
عدم الاندراج كما شرحناه في موضعه وباعتبار هذه الملكة لا اختصاص له بالفقه بل جميع العلوم محتاج اليها لانه مقتضى رد الفروع
الى الاصول والجزئيات الى الكليات فلا بد في علم اصول الفقه مثلا ايضا من تلك الملكة فالذي يحتاج اليه في مسئلة مقدمة الواجب مثلا
في الاصول انما هو ملكة اثبات ان وجوب المقدمة من لوازم وجوب ذي المقدمة ام لا وفي الفقه ان ذلك الامر الفلاني هل هو مقدمة
للامر الفلاني ام لا وهكذا في مسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص الى غير ذلك من الامثلة وللمنازع في اعتبار الملكة وان كان لا ينبغي
الجواب لكون كلامه مما لا يلتفت اليه بل البديهة لكنا نشير اليه لتنبيه الغافلين شبهة منها انه يتاتى في القول بوجوب الاجتهاد عينا او كفاية
على القولين لانا نعلم بالعيان ان كثيرا من الناس ليس له تلك الملكة وان حصل بعض الملكات فهو ايضا بالمرة لا ينقل الاجتهاد
ومراده الفقه لا يظهر له انه ذو ملكة ام لا فمع عدم العلم بالشرط كيف يجب عليه مع ان كثيرا من المشتغلين يظهر بعد التعب وبذل الجهد
فاقدها فكيف حكم الحكيم العدل بوجوبه عليه مع فقدان الشرط وقد مر انه لا يجوز التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط وجوابه ان
الكلام يجري في اصل التحصيل وطلب العلم بالعلوم العربية وغيرها فان كثيرا من الناس يعلم من حاله عدم الاقتدار اولا وكثيرا منهم يظهر منه عدم
الاقتدار وعدم الملكة بعد صرف مدة من عمره والحل ان من علم من حاله عدم الاقتدار وعدم الملكة فليس بمكلف جزما وهو مخرج عن العمومات
بالبرهان القاطع ومن لم يعلم حاله في الاقتدار والملكة فتكليفه ابتلائي كما حققناه في مبحث الاوامر وذلك كتكليف الحائض في نية
بالقيام مع تحيضها في العصر في نفس الامر فوجوب الاجتهاد للمكلفين منوط بوجوب العلم لهم ومنها ان اشتراط الملكة يستلزم عدم العلم
بوجود المجتهد ومعه لا يحكم الا بعنوان غالبا في امثال زماننا هذا الزمان فيقبح التكليف اما الاستلزام فلانها امر خفي مع انه غير

منضبط لاختلاف الطبايع فيها غاية الاختلاف فلا يظهر ما هو المعتبر منها للعوام وفيه ان ذلك كلام يتاتى في اصل معرفة المجتهد ويجري جوابه و[illegible]
الملكة وان ذلك شبهة في مقابل البديهة ومنها انهم عليهم السلام قرروا القواعد يستنبط منها بعض المسائل والاحتياج في الملك الملكة ثم قد يستدل
على ادلة مدخولة ومباني ضعيفة مثل ان مقدمة الواجب واجب وان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص وان الامر والنهي لا يجتمعان وان الاستصحاب
الى حجة لا يحتاج استنباطها من الملكة وهذه قواعد واهية لا يحتاج اليها ولا يجوز التمسك بها اولا ومن القواعد التي قرروها
قولهم عليهم السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وقد عرفت الاشكال فيها وان المراد منها هل هو موضوع الحكم او
الحكم او ما يشملهما ثم المراد من الموضوع والمحل اي شيء واجراء حكم هذه القاعدة في تلك المحتملات اصعب شيء وكذا الكلام في قولهم عليهم السلام كل ماء طاهر
حتى تعلم انه قذر فان الاشكال في ان كل الماء القليل الذي هو محل نزاع كما حققناه فيه يدخل في هذا فيحتج الاستدلال على عدم قبول [illegible] الماء
القليل للنجاسة من جهة عدم ظهور حكمه من الشرع من جهة اختلاف الادلة او هو مختص بالمصاديق الموجودة في الخارج التي لم يعلم طريان النجاسة عليها او
المراد منه استصحاب الطهارة فيكون المراد كل ما طاهر طاهر ام لا الى غير ذلك من المحتملات في الحديث ولا ريب في ان معنى تلك القواعد المستنبطة
من تلك الاخبار ليست مما اتفق عليه الافهام السليمة بل هم مختلفون في ان الظاهر منها ماذا فعلم انها من النظريات المحتاجة الى الملكة ولكل ذي ملكة
يحكم بما يفهمه من التفريع والرد واما قوله وهذه قواعد واهية الخ فقد مر الجواب عنه مشروحا ومنها ان هذه الاحاديث والاخبار كان
يعمل بها في عصر الائمة عليهم السلام كل من سمعها عالما كان او عاميا وتقريرهم عليهم السلام اياهم على ذلك يدل على ان كل من فهمها يجوز ان يعمل بها ودون
توقف على شرط اخر من الملكة وغيرها وفيه ان العمل على ما يفهم منها للعامي وغيره لا يوجب عدم اشتراط العمل على ما لا يفهمه الا
تلك الملكة ومرادنا ان من يريد اقتناص كل ما يمكن ان يستخرج من تلك الادلة منها ويحتاج اليه فلا بد ان يكون له تلك الملكة وهو المجتهد
وكذلك الجواب عما قد يقال انهم كانوا يعملون بالاخبار بدون الفحص عن المعارض وحصول الملكة المحتاج اليها في علاج التعارض فان عدم احتياج
المشافهين ومن في معناهم الى علاج المعارضة وحصول تلك الملكة لهم لعدم عثورهم على المعارض او عدم تفطنهم لامتناع وجوده او تمكنهم
عن السؤال عن امامهم لا ينفي احتياج غيرهم اليها واما ما يقال ان عموم تكليف المكلفين بالعمل بالاخبار يدل على ان العمل بالافراد الخفية
واللوازم الغير البينة التي لا يهتدي اليها الا الاكثرون ولا يعرفون فرديتها ولزومها الا بعد النظر والاستدلال غير لازم والا لزم التكليف
بما لا يطاق بالنسبة الى الغير المتمكنين فهو في غاية السخافة فان ذلك يستلزم عدم تكليف العجم بمضمون ايات القرآن والاخبار مطلقا فان
قلت انهم مكلفون بالعمل بها بسبب انهم قادرون على التعلم والاخذ ممن يعلم فنقول فيما نحن فيه ايضا فلا ريب في اختلاف مراتب افهام
المكلفين في فهم الافراد الظاهرة ايضا فيكون التكليف بالظاهر والمنطوقات ايضا غير منضبطة وهو مناف للحكمة بل الغرض ايضا فقد تخلف

حالها فقد يكون لفظ نصّاً عند المكلف ظاهراً عند آخر وهكذا والتحقيق ان المكلف به منها ما يمكن ان يفهم من اللفظ ولو عند جماعة من الا

وعدم فهم غيرهم من العامة لا يوجب عدم تكليفهم بها فان لم يتفطنوا بها واحتمل ارادتها ولزوم الفحص عنها فالظاهر عدم العذر وان

وان تفطنوا فتكليفهم الرجوع الى العالم المتمكن ثم ان ما ذكرنا لا ينافي ما قدمنا في مبحث العموم والخصوص والاطلاق والتقييد من ان الاطلاق ينصرف

الى الافراد الشايعة وانه ليس بحجة في الافراد النادرة فان المراد من الافراد النادرة ثمة ما لا يحصل الظن بارادتها وان حصل القطع بفرديتها

ومن الافراد الخفية هنا ما يحصل الظن او القطع بفرديتها وبارادتها بعد التأمل والنظر والفرق بين ظن فردية شيء للكلي وظن ارادة

فرد من الكلي واضح والاول يرجع الى نوع تصرف في الحال ويستلزم التشكيك في حقيقته فان الشك في كون ما الجدار ماء يوجب الشك في ان ما

الماء هل له وسعة تشمل هذا الفرد ام لا ولكن الشك في دخول الفلس المهجور في بلد في قول القايل بعتك بالنقد ليس تصرفاً في الكلي لانه لا ريب في

كونه نقداً بل الاشكال انما هو في ارادة هذا الفرد ثم انه يدل على عدم جواز العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة ايضاً قولهم علينا

ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وبمضمونه روايتان صحيحتان رواهما ابن نطعن الرضا ع فيما مذكورتان في آخر السراير

ثم ان تحقق هذه الملكة ويستقيم منها وجواز الاعتماد عليها كما ذكره بعض المحققين ليستدعي امور امنها عدم اعوجاج السليقة وقد مر

الاشارة اليه **ومنها** ان لا يكون جربزياً لا يقف ذهنه على شيء ولا بليداً بالدقايق ويميل الى الظواهر بل لا بد ان يكون

له ثبات فيما يرجحه ويرتضيه وذلك لا ينافي جواز تبدل الرأي مع تجديد النظر وان يكون فطناً حاذقاً ينتقد ما ورد عليه من

المطالب ويأخذها ويعود من ملكتها لماخذ الملكة المذكورة **ومنها** ان لا يكون جريّاً في الفتوى غاية الجرأة ولا مفرطاً في الاحتياط فان الاول

يهدم المذاهب الدينية والثاني لا يهتدي الى سواء الطريق ولا يقضي حاجة المسلمين بل ربما يشوه الدين ويشوش الشرع المبين **ومنها**

ان لا يكثر من التوجيه والتأويل ولا يعود نفسه بذلك فانه ربما يحصل بذلك الاحتمال البعيد من الظاهر لانسه بذلك فان لا انس

لطريقة التأويل اثراً بيّناً في ازلال الذهن واخلال الفكر عن الصراط السوي ومن جملة ذلك الانس بطريقة الحكمة والرياضي والنحو وغير

ذلك فان طريقة فهم هذه العلوم مباينة لفهم الفقه فربما رأينا بعضهم يقول في القدح في بعض ادلة الفقهية يحتمل ان يكون المراد

منه كذا واذا قام الاحتمال بطل الاستدلال وانت خبير بان الفقه اكثره ظني وادلتها ظنية ومعنى الظن قيام الاحتمال فهو

لا ينتظم اساس فهم الفقه مثلاً لتكثيرهم الاحتمال وابطالهم الاستدلال **ومنها** ان لا يكون لجوجاً بحب البحث فان ذلك المرض قد يكون

طبيعياً كالعقارب المجبولة على حب اللسع وقد يكون لحب الرياسة واظهار الفضيلة فمتى هذا الشخص لا يرجى له استقامة على الحق

واياك والمكالمة مع مثله ونستعيذ بالله تعالى من خلقه الا ان يظن ارشاده للحق وردعه عن ذلك المنكر ويقرب من ذلك كونه

لا يقف

كونه لجوجاً عنوداً ونحن رأينا كثيراً من صلحاء العلماء مبتلين بهذا المرض فاذا تكلم الشخص في بادي النظر غفلة لاجل شبهة سبقت اليه فيلج ويكابر

ويصادر بالمطلوب وربما يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت اما من جهة خروجه عن الحالة الطبيعية المدركة الى مقتضى الحالة الاخرى

المنكرة او للعناد والخوف عن خموده لذكره **ومنها** ان لا يكون مستبداً بالرأي في مقام فقره وبرخصة حاله ايضاً فان الجهل جبلة الانسان

والغفلة والسهو كالطبيعة الثانية **تنبيه** اعلم ان المراد بالاجتهاد في قولنا الاجتهاد يتوقف على تلك الملكة يمكن ان يجعل بمعنى ملكة الاجتهاد

كما عرفه شيخنا البهائي وقد تقدم وبمعنى الفعلية وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وما يتوهم انه لا يصح على الاول لان الملكة

هو نفس الاجتهاد لا شرطه فهو مندفع بان الملكة الشرطية نفس الاجتهاد هي الملكة اي صفة المترتبة على جميع شرايط الفقه التي من جملتها

الملكة العامة اعني مطلق رد الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول لا رد جزئيات الفقه الى الكلية فلا تغفل **واما ما يتوقف عليه الاجتهاد**

فهو امور **الاول** علم المعاني والبيان والبديع ونقل عن الشهيد الثاني في رد الشيخ احمد بن المتوج البحراني انه جعل الثلثة من شرايط الاجتهاد

وعن الشهيد ايضاً انه جعل الاولين من الشرايط وغيرهم جعلوا هذه العلوم من المكملات والحق ان بعض الاولين مما يتوقف عليه الاجتهاد مثل

مباحث القصر والانشاء والخبر من علم المعاني وما يتعلق بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة من علم البيان لكن القدر المحتاج اليه منهما مذكور في

كتب الاصول غالباً ومع ذلك ففي كونهما مما يتوقف عليه اصل الاجتهاد تأمل ثم ان جعل البلاغة والفصاحة من مرجحات الاخبار والادلة فلا ريب

في الاحتياج الى العلوم الثلثة اذ لا يعرفان عادة في امثال هذا الزمان الا بملاحظة العلوم الثلثة والتحقيق ان الفصاحة اذا اوجبت العلم بكون

الكلام عن المعصوم ع او الظن المتاخم للعلم كما يظهر من ملاحظة نهج البلاغة والصحيفة السجادية وساير كلمات امير المؤمنين ع في خطبته

واضحة وكذا اذا اوجب رجحان كون الحديث من الامام ع بحيث صار معارضه موهوماً عند المجتهد ولكن ذلك نادر في اخبار الفروع

والرابع بعض مسائل الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض لمعرفة تقارب مطالع البلاد وتباعدها ويترتب عليه جواز كون اول

الشهر في ارض غير ما هو اوله في بلد آخر وجواز كون الشهر ثمانية وعشرين يوماً لبعض الاشخاص ولا يبعد كون ذلك من الشرايط

ويمكن ان يقال يكفي في ذلك للفقيه العمل على مقتضى قوله صم للرؤية وافطر للرؤية وكذلك في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال

فيما يمكن له العلم والعمل بالظن فيما لا يمكنه والعمل بما ورد في المضطر لو لم يحصل له الظن ايضاً و **ثالث** بعض مسائل الطب لاحتياج الى

معرفة القرن والمرض المبيح للفطر وامثال ذلك وليس ذلك من الشرايط لان شأن الفقيه بيان الحكم باتصال الشرايط الى

اطرافها فيقول القرن يوجب التسلط على الفسخ في النكاح والمرض المضر يبيح الفطر واما حقيقة القرن والمرض فليس معرفتها

شأن الفقيه والا لزم ان يعلم الفقيه جميع العلوم والصنايع او اغلبها لاحتياج اطراف الشرطيات اليها مثلاً يجب على الفقيه

ان يحكم بان المبيع اذا خرج معيباً فللمشتري الخيار وان ظهر له الغبن فله الخيار او يثبت في الامر الفلاني الارش واما معرفة العيب
والغبن والارش فلا يجب عليه كما لا يكفي الرابع بعض مسائل الهندسة مثل ما لو اراد تسطيح العروش مثلا ونظر الوجه جمال القدم ومن بعض
مسائل الحساب مثل الجبر والمقابلة والخطأين والاربعة المتناسبة مما يستخرج به المجهولات ونظر وجه عدم الاشتراط مما فان
الفقيه فيما لو سئل عنه اذا اقر احد لزيد على عشرة الا نصف ما لعمرو ولعمرو على عشرة الا نصف ما لزيد ان يقول العقل على نفسه
ولا يجب عليه تعيين المقدار ثم ان القدر الواجب من تلك الشرائط المتقدمة هو ما يندفع به الحاجة فلا يجب صرف العمر الكثير في تحصيل
في كل واحد منها فان الفقه الذي هو ذو المقدمة يحتاج المقدمة صرف عامة العمر فيه فصرف العمر في مقدماته يوجب عدم الوصول الى
ذي المقدمة مع ان الفقه ايضا مقدمة للعمل والعبادة فلا بد من عدم الغفلة وصرف العمر فيما لا يعنيه قالوا يشترط في المفتي الذي يرجع اليه
المقلد بعد الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا والظاهر ان اشتراط الايمان اجماعي او مبني على عدم جواز الرجوع الى احكام المخالفين مع ... الحكم
لنا والا فلو فرض ان مخالفا ثقة صدوقا افتى على وفق اصولنا وطريقتنا بحيث يحصل الاطمينان منه بما وانه المفتي من اصحابنا في
عن اصولنا كما كان جماعة من اصحابنا من غير الفرق والعامة كانوا يعتمدون عليهم فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع اليه وعدم اعتقاد الحكم
لا ينافي عدم التقصير في الاستنباط وعدم الكذب في الاخبار عنه واما العدالة فظاهر الوفاق في اعتباره وان كان يمكن القول بكفاية
الوثوق في الاستنباط والصدق نظراً الى ما كان يقبله الشيخ في اخبار المتحرج المتحرز عن الكذب مع كونهم فاسقين بالجوارح
في صحة رجوع المقلد اليه علمه بكونه جامع شرائط الافتاء بالمخالطة المطلعة على حاله او باخبار جماعة يفيد العلم وقيل او بشهادة العدلين
وفيه اشكال وذهب العلامة في النهاية الى الكفاية بالظن فقال لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير
تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من
الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ولا يكفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا
العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسة
ومجالسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه وقال في المعالم بعد نقل كلام العلامة والمحقق كما نقلنا وكلام المحقق هو
الاقرب ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة بالآية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في ... واما ثانيا
فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى السؤال للاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غير
بل عدم جوازه ... فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى الموافقة لما

لما ذكره المحقق ره وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم
في العلم والعبادة ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل التقليد ويقول يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم
اعلم الناس بالتجارة والصياغة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصياغة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الادب انتهى كلامه رضه
وتحقيق المقام على ما اسسنا عليه الاساس في المباحث المتقدمة ان الجاهل من الغافلين والعوام الذين لا تمييز لهم لا تكليف عليهم الا بما بلغه فهمهم
وعقولهم انما الكلام في اهل الفطنة والذكاء والتمييز منهم وطلبة العلوم البصيرين باحوال اهل العلم الغير البالغين مرتبة الاجتهاد في ... العلماء
في مناظراتهم وتحقيق المسائل في نفس الامر ليترتب عليه العلم بحقيقة الحال ويتفرع عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فنقول الاقرب وان كان بادي
البادي النظر هو اشتراط العلم مع الامكان والاكتفاء بالظن مع عدمه ولكن دقيق النظر يعطي كفاية الظن مطلقا للاصل ولزوم العسر غالبا فلان
ان الاصل ارتفاع اشتغال الذمة بالاخذ عن المجتهد وهو لا يرتفع الا بالعلم به فلما اشتغال الذمة بازيد من الاخذ عمن يظن اجتهاده غير معلوم
وكذلك الجواب عن الاجماع لو تمسك به بتقريب ان الاجماع منعقد على وجوب الاخذ من المجتهد وهو لا يحصل الا بالعلم بكونه مجتهدا فان الاجماع
انما هو على القدر المشترك وهو ذلك الا موضع النزاع ويدل عليه ايضا ان اعتبار العلم يوجب العسر والحرج غالبا ويظهر ثمرة النزاع فيما لو كان عالم في
البلد وهو في نفس الامر ليس بمجتهد لكن كل من دونه من العلماء في ذلك البلد بعضهم يعتقد في اجتهاده وبعضهم يظنون فهؤلاء الطلاب في ادراك
تفطنوا بهذه المسئلة اعني جواز العمل بالظن في ذلك وعدم الجواز فهل يجب عليهم التفحص من التخاريج والتفتيش حتى يحصل لهم العلم ام لا واما لم يتفطنوا
المسئلة او جزم بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الامر فلا اشكال فانه ليس عليه شيء ولما يعلم انه لا دليل على وجوب تحصيل العلم نعم هو اولى واحوط
تحققا نعلم ان المراد بالظن الذي يكتفى به هو الظن بعد بذل الجهد لا الظن البادي كما قلناه في الظن بعدم المخصص في مبحث جواز العمل بالعام قبل الفحص
فلا يعترض المتوهم انه لا وجه للاكتفاء بمطلق الظن ونحن ان الظاهر ان مراد العلامة من الاعتماد على قبول الناس واجتماع المسلمين على استفتائه
كما هو ظاهر كلامه اشتمالهم على اهل العلم والفهم والفطانة والا فاجتماع مطلق العوام لا يفيد الظن بشيء الا ان يكون ذلك على سبيل الاستمرار
الكاشف عن الاستحقاق الراجح اليه بحكم العادة بان تداعيهم اذا وصل اليهم خلاف ما فهموه بمرور الايام المتطاولة ثم ان الكلام مع اتحاد المفتي
واضح ومع التعدد فان تساووا في العلم والورع واتفقوا في الفتوى فلا اشكال ايضا في التخيير وربما يقال اذا اتفقوا وكلهم ثقات وتفاوتوا في العلم والورع
فيقدم الاعلم وفيه اشكال وسيظهر وجهه مما يأتي بطريق اولى وان اختلفوا في الفتوى فان تساووا في العلم والورع فهو مخير في تقليد ايهم شاء
لعدم المرجح وان كان بعضهم اعلم واورع من غيره فالمعروف من مذهب اصحابنا بل ذكر بعضهم انه لا خلاف فيه عندنا انه يقدم على غيره
لانه اقوى وارجح واتباعه اولى واحق وانه بمنزلة الامارتين للمجتهد واختلف فيه العامة فمنهم من وافقنا على ذلك والاكثرون سووا بين

الافضل وغيره لاشتراك الجميع في الاجتهاد والعدالة المصححين للتقليد ولان المفضولين من الصحابة وغيرهم كانوا يفتون من غير نكير اولا ان
ثبت الاجماع على مختار الاصحاب فهو والا فلهم باثباته في مثل هذه المسائل نظر والا فالاعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل وتشبيهه بامارتي
المجتهد قياس مع الفارق وفي كلام المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد منع تقديم الافضل في الجملة والتحقيق انهم ان ارادوا ان عمل
بظن مجتهد انما هو لاجل انه محصل للظن بحكم الله الواقعي والمجتهدان المختلفان امارتان على ذلك الحكم كامارتي المجتهد عليه ففيه انه لا يتم على
الاطلاق فان مقلدا لو كان في بلده مجتهدان احدهما اعلم من الاخر وهما مختلفان في الفتوى وفرض في عصره وجود مجتهد من اخرين في بلاد اخر
فكيف يحصل له الظن بان قول اعلم المجتهدين الذين في بلده هو حكم الله الواقعي دون من هو ادون منه مع احتماله ان يكون بعض المجتهدين الذين في
البلاد الاخر مخالفا لذلك الاعلم وموافقا للادون مع كونه مساويا للاعلم في العلم او اعلم منه وان سلمنا اعلميته الغير باصل العدم لعدم ثبوت
الزيادة من الحادث ولكن اذا علم وجود اعلم من ذلك الاعلم واحتمل موافقته لذلك الادون فلا مناص عما ذكرنا فرجع ما تمسك به الى
دعوى الرجحان وادعاء حصول الظن بقول الاعلم في الافادة الظن بغير هذا المحل وهذا الشرط يعني ان فرض كون المجتهد فيه منحصرا في
الموجودين في بلده فيكون العمل على قول الاعلم اقرب وارجح وليس هذا من حصول الظن بحكم الله او مع الشرط وعلى الاطلاق الذي
هو مقصود الناظرين في هذه المسائل ولا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة فتاوى الاموات ايضا فان دعوى حصول الظن بحكم الله الواقعي
من قول المجتهد الحي الذي هو ادون بمراتب شتى من المجتهد الميت دون قول ذلك الميت مجازفة من القول فان قلت ان قول الميت
مخرج بالدليل على عدم جواز العمل بقوله قلت الدليل العقلي عند سد باب العلم الموجب للعمل بالظن مع بقاء التكليف ضرورة قبح تكليف
ما لا يطاق لا يقبل التخصيص الا ان يذب عن ذلك بما يذب عن اخراج القياس والاستحسان وسيجيء تمام الكلام وعلى هذا فلا بد ان
يقال بالتخيير بين الاعلم وغيره في كونه حكم الله الواقعي بحسب ظننا احدهما بل احد المجتهدين الموجودين في العالم بل الميتين لو جوزنا
العمل بقولهم فاذا تردد الحكم الواقعي بين هولاء فمقتضى الدليل التخيير وان ارادوا ان ذلك حكم اخر منوب مناب الحكم الواقعي وان
لم يحصل الظن بالحكم الواقعي كالتقية اذا ثبت عن امام الحق فلا دليل فيه على وجوب ترجيح الاعلم فان الذي ثبت من الدليل انه اذا
لم يتمكن المقلد العلم بحكم الله الواقعي يجوز العمل بظن من تمكن من استنباط الحكم من هذه الادلة واما ان ظن هذا الشخص هل هو
الحكم الواقعي ام لا فلا يحتاج اليه على هذا الفرض وح فلا دليل على اعتبار الاقرب بل لا معنى لاعتبار الاقرب والاقرب والارجح
فان قولنا حكم الله الظاهري هو ما كان ارجح لا بد له من متعلق ومن بيان ان الارجحية في اي شيء فان قلت المراد ما كان ارجح في
انه هو حكم الله الظاهري فهو دور وان قلت المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراده الله في نفس الواقع مما افاد الظن بحكم الله الواقعي

الواقعي والمفروض عدمه والحاصل ان الادلة الشرعية هي حاكية عن حكم الله الواقعي والترجيح انما هو فيها والاظنية المتعلقة بها انما هي بالنسبة
الى ما هو المراد في الواقع فلا يصح فرض جعلي لارادة حكم الله الظاهري غير كونه ظاهرا انه حكم الله الواقعي لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن
خرج الاقرب بالاجماع ولا دليل على العمل بالاضعف لانا نقول قد حققنا سابقا انه لا اصل لهذا الاصل فلا تفيد وشغل الذمة ايضا
لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الادون والاصل عدم لزوم الزيادة فلو قال الفضلاء بانه اذا انحصر المجتهد في عالم
وغير الاعلم ولم يكن هناك ميت اعلم ايضا فهناك يرجح اقرب الامارتين القائمتين على الحكم الواقعي على الاخر لكان له وجه ولكنه
فرض نادر لا يتحقق في مثل زماننا بل يمكن اجراء ما ذكرنا في المقلد في المجتهد ايضا بالنسبة الى الامارات فنقول لزوم عمله على اقوى
الامارتين انما هو اذا اراد تحصيل ما هو اقرب الى الواقع والظن بحكم الله النفس الامري وهو لا يتم اذا كان مقيدا بالشرط وحال فلو فرض
ان مجتهدا لم يقدر على تحصيل الاسباب وكتب الاخبار وتحصيل اقوال الفقهاء وانحصر تكليفه في الاجتهاد فيما عنده من الاسباب مع علمه بوجود
شيء اخر من الاسباب ولكنه لا يتمكن هو منه واحتمل مدخليته الغير في مطلبه احتمالا ظاهرا فتحصيل الظن له انما هو بشرط هذه الاسباب
وفي هذه الحال لا مطلقا وهو ليس معنى تحصيل الظن بحكم الله الواقعي نعم المجتهد الذي جمع الاسباب واستفرغ وسعه في تحصيله ونفى وجود ما
ان يعارض دليل مختاره ويترجح عليه باصل العدم يمكنه تحصيل الظن بالحكم الواقعي والقول بان الاصل عدم مخالفة ما وجد من الاسباب
في العالم وهو لا يتمكن منه لما عنده من الاسباب غلط فاحش لان الاصل لا يتفاوت بالنسبة الى الموافقة والمخالفة لا يكفي في العمل
بوجوب تقديم قول الاعلم للمقلد على الاطلاق لا يتم ودعوى الاجماع في مثل هذه المسائل مع انها غير ظاهرة منهم وغيره وضعفه في نفسه ظاهر
البطلان لعدم استنادهم في دعويهم هذه الى انه اقرب الى الواقع وارجح وايضا لا يلائم الجمع بين دعوى الاجماع على متابعة الاعلم واثبات
المطلوب بين الاستناد الى انه اقرب وارجح فان الاستناد الى الثاني هو استناد الى الدليل العقلي والاستناد [illegible] والتعبد والدليل
العقلي لا يقبل التخصيص والتقييد وقد مر نظير ذلك في ادلة حجية خبر الواحد وهي حاصل ان العيار في رجوع المقلد الى المجتهد ان كان هو
العمل بالظن عند تعذر العلم بالحكم النفس الامري فهو تابع لحصول الظن لا الشرط من ارجحية كان وان كان تقليد الميت لا يمنع حصول
الظن لشرط [illegible] وان كان المعيار هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية فهو مقصور على ما يدل عليه الدليل ودعوى الاجماع
على متابعة الاعلم ايضا لم يثبت الا في الاعلم الذي لم يعلم مخالفته لاعلم اخر او علم عدم مخالفته له بل الظاهر من دعوى الاجماع على
متابعة الاعلم هو الاعلم على الاطلاق لا الاعلم بلد المقلد هذا اذا كان احدهما اعلم والاورع من الاخر وان اختلفا فان كان احدهما
الاورع والاخر اعلم فقيل يقدم الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة يكفي في اجتهاد الاعلم ولا يحتاج الى الزيادة التي في الاورع ويمكن

الاستدلال له بان زيادة الورع يوجب تحمل المشقة في استفراغ الوسع ازيد مما هو دون الورع وذلك يعجزه عن التقصير وزيادة العلم
في الآخر يوجب زيادة الاتقان في الفتوى وقيل بتقديم الاورع ان كان الاختلاف كثيرا لا يوجب العسر والحرج وذلك قد يوجب ادراك
بعض ما لا يدركه الاعلم لكون استفراغ وسعه اقل منه ويظهر التحقيق هنا مما قد حققناه آنفا وان اختلفوا في جواز بناء المجتهد
الفتوى على الاجتهادات التي بنى عليها اولا ثانيا العدم الا اذا تذكر دليل المسئلة ومأخذها فاذا نسيها وجب عليه التكرار فان وافق الاول
فهو والا فيجب عليه العمل على الآخر وقيل ان مضى زمان وتغير حال يجوز معه زيادة قوته والاطلاع على الادلة فيجب التكرار والا فلا
للاول الاستصحاب واصالة عدم الوجوب ولان في احتمال الرأي بالنظر فلا يبقى الظن ولان كون المسئلة مربوطة بدليلها في كل
ما لم يتذكر ويظهر دليل التفصيل مما ذكر والحق هو الاول لما ذكر وللزوم العسر والحرج ومجرد احتمال التغير لا يوجب زوال الظن كما لا يخفى
نعم لو حصل له بسبب التراخي وتغير الاحوال وتفاوت الاوقات وتبدل رايه في بعض المسائل الاصولية شك في المسئلة بحيث زال الظن
ولو من جهة الاستصحاب ايضا وجب الظرفان فيجب عليه تكرار النظر ثم من تجدد رايه بسبب التكرار رجح لان يعلم مقلده بذلك
عن قوله الاول الاظهر عدم الوجوب وما يتوهم من ان المستفتي ح يبقى عمله بلا دليل ولا مرجح فيجب ردعه مدفوع بان الظن بقاء الرأي
بالاستصحاب كاف له والاصل عدم وجوب الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق بين الحكم والفتوى في مبحث الاخبار ونزيدك هنا
ونقول ان المراد بالفتوى هو الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق عن الله بحكم مسئلة سواء كان بعنوان العموم كما لو قال الطلاق يحتاج الى
النجاسة او الخصوص كقوله هذا القدح من الماء نجس حين ملاقاته لقطرة من البول وفي معناه قوله ح اجتنبه وان كان انشاء
والحكم هو الزام خاص او اطلاق خاص في واقعة خاصة متعلقة بامر المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد مطابقة لحكم الله تعالى في نظر
المجتهد في هذه الواقعة وغيرها مما يندرج تحت كلي فالفتوى ح هو ان حكم الله ان هذه الواقعة الخاصة حكمها كذا او هذه الواقعة حكمها الواقعي
كذا والحكم هو الامضاء والانفاذ والالزام لذلك الحكم العام في مثل هذه الواقعة الخاصة بعنوان انه انشاء من قبل الحاكم لا اخبار عن
الله تعالى فيها والظ ان انشاء الحكم من الحاكم كما يحصل بقوله حكمت بكذا او امضيت كذا وانفذت كذا يحصل بقوله لمن يحكم بما في نفس كذا
او هذا لك او يقول للمرأة تزوجي بفلان وللك تزويجها بنفسه لغيره ونحو ذلك ومن خواص الحكم عدم التعدية عن الواقعة المعهودة
ووقع فيها الى غيرها وان كان موافقا لها بعينها وعدم جواز نقضه بخلاف الفتوى فانه يتعدى من الواقعة الخاصة الى ما يوافقها
نقضها بالمنع الذي سنذكره وقد يشتبه الامر بين الحكم والفتوى كما اشرنا اليه في مبحث تصرف المعصوم من حكاية هند زوجة ابي
سفيان ثم ان رفع الخصومة اما يكون بعد التداعي والترافع من الخصمين بالفعل من جهة احدهما مع غيبة الآخر او صغره ونحو ذلك

واما ان يكون قبل ذلك اذا كان هناك خصومة متصورة بالقوة ويكون من شأن الواقعة حصول الخصومة فيها ومثال الاول ان يدعي احد مالا
في يد حاضر او غائب او صغير ويرفع امره الى الحاكم ويحكم به له ومثال الثاني ان يعقد الحاكم باكرة بالغة رشيدة بعقد هو حيث والدها
ويعقد هو من له لاحد او باذن لاحد في اجراء الصيغة فانه ليس هنا خصومة بالفعل كما لا يخفى ومن امثلته نكاح احد المرتضعين بعد
رضعات للاخر بنفسه او بترخيصه لهما مع عدم تفطن احدهما للمسئلة والاشكال فيها او عدم علمهما بحصول الرضاع اصلا مثل ان يبلغ
والد المرتضعين اي جاهلين بالحكم عن جواز تزاوجهما بعد علم الوالدان به ورغب عند الحاكم ايضا ورخص لهما بالتزويج ولم يعلمهما
بالحكم فانه لا ريب ان هناك خصومة بالقوة بين الزوجين بعد حصول العلم لهما او لاحدهما بالرضاع بعد ذلك ولكن الاشكال في ان الظ من
تقييد الحكم برفع الخصومة وجعل ذلك غاية له لزوم قصد الحاكم لذلك فيخرج كثير من الامثلة منه ولذلك اشتبه حكاية هند والاظهر فيها
هو القصد وعلى ما ذكرنا فالفرق بين اعطاء مال زكوة مال التجارة لفقير بتقليد مجتهد واخذ المجتهد تلك الزكوة واعطائها الفقير مطالبا منه
صاحب المال للخلاف في المسئلة اصلا ولا المجتهد لان ذلك قد يصير موردا للنزاع بين الفقير وصاحب المال لشغل الذمة الا ان يبنى
بالاخذ هو الاخذ على سبيل الحكم ورفع الخصومة المتصورة قصدا وعلى ذلك ينزل تمثيل الشهيد بذلك للحكم في القواعد وكذلك القول بان
اذا اوقع عقد الباكرة بدون اذن ابيها او اذن للغير في تزويجها فهو لازم لا يجوز نقضه بخلاف ما اذا اوقعها غيره فان الاول حكم لا يجوز
نقضه بخلاف الثاني وعلى الاطلاق مشكل اذ المسلم ان ما هو حكم لا يصدر الا عن مجتهد ولا يتم الا اذا صدر عنه لا ان كل ما صدر عن المجتهد
فيما يتضمن خصومة بالقوة فهو حكم والمراد ان الصدور عن المجتهد من شرائط صحة الحكم لا من مميزات ماهيته نعم اذا كان مقصود المجتهد
قطع الخصومة المتصورة فلما يجوز ان يقطعها بقوله جوزت لك التزويج بدون اذن ابيك وحكمت لك بهذا يجوز ان يكون قطعها باجراء
الصيغة بنفسه فهذا هو الذي يصير حكما لا مطلق اجراء الصيغة والاشكال في صورة الاذن للغير اظهر فانه يصير من باب حكاية هند زوجة ابي سفيان
واما ان تتم عدم جواز التزويج فيما نحن فيه الا من المجتهد او باذنه فهو مما لم يذهب اليه احد ثم اعلم انه يرد على تعريف الحكم ايضا عدم انعكاسه
بالحكم بالحدود ومما يختص بحقوق الله كالشرب والزنا سيما اذا لم يدع على الزاني والشارب احد حتى يقع الخصومة بينهما وقد صرحوا بكون
ذلك حكما كما ينادي به قولهم في مسئلة جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق الله دون حقوق الناس كما استدل
للجواز بعموم قوله تعالى والسارق والسارقة والزانية والزاني والتتميم بعدم القول بالفصل وغير ذلك وكذلك يرد عليه الحكم بثبوت الهلال
فانهم جعلوه من باب الحكم ولا ريب انه متعلق بالمعاد لا بالمعاش فالتقييد بالتعلق بالمعاش يخرجه عن الحد وكذلك تقييده برفع
الخصومة لانتفائه فيه غالبا ومما يدل على انهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم بالخلاف في كفاية قول الحاكم بانه يوم فطر وخاو في

في الدروس ورجحه في المدارك مستندا الى عموم ما دل على ان للحاكم ان يحكم بعلمه ولانه لو قامت عنده البينة فحكم بذلك وجب الحكم الى
حكمه لغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولا ريب في ان ادلتهم التي اقاموها على عدم جواز نقض الحكم كما سيأتي بيانه تتفاوت بالنسبة
الى هذه الاقسام سيما الاجماع اذ هو من الادلة الشرعية ولا بد ان يعلم حال مورده في الشرع وان اي هذه المعاني وقع الاجماع عليه ويكفي في توجيه
المقام لا دخل مثل الحكم بيوم الفطر بان يراد بامر المعاش امر لا اختصاص له بالشرع بل هو من موضوعات حكمه فيرجع الى انه هل تحقق
الرؤية ام لا وهل تم عدد الشهر ام لا ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي وان كان يرجع الى الحكم الشرعي باعتبار قطع النزاع وتضمن
ان الشرع حكم بان يحكم الحاكم ان هذا اليوم يوم الفطر وهو من فروع كونه من الحكم ثبوت حلول الاجل فيما تنازع فيه الضامن من مال البائع او الديان
المشروط فيه الى اول الشهر الفلاني الذي يترتب عليه اللزوم باشتراطه في اول الشهر ثم وقع النزاع بينهما في ان يوم كذا
في انه اول الشهر ام لا فيكفي في ذلك حكم الحاكم بانه اول الشهر فيترتب عليه اللزوم وعدمه ولا يحتاج الى حكمه باللزوم وعدم اللزوم
فالحكم بانه اول الشهر حكم وحكمه باللزوم او عدمه حكم اخر ولا دخل لحكم الشرع بارادة ثبوت الموجب وعدمه والخصومة في ذلك يتصور
ايضا بين العباد في التصديق والتكذيب والموافقة والمخالفة فالمناص في تعميم الحكم للمذكورات هو ضم قصد الحاكم بكلمه دفع ما يحتمل ان
يتصور من المخالفة والخصومة ايضا وان لم يكن بالفعل هناك خصومة فيدخل كثير مما خرج منه ويخرج منه ما يتوهم دخوله فيه وقد يحصل
لكلام المجتهد اعتباران من احدهما حكم ومن الاخر فتوى كما لو حكم بصحة حج الذي ادرك اضطراري المشعر فهو من حيث انه يثبت الاستحقاق
للاجرة حكم ومن حيث انه اخبار عن الصحة فتوى وعلى ما قررنا فيه حق في الحكم حكم المجتهد بكون الجلد خمرا اذا اشتبه الامر وحكمه بكون اللحم مذكى اذا وقع
الاشكال فيه وحكمه بان هذا الماء من الاناءين المشتبهين هو ما وقع فيه النجاسة ومن ذلك ظهر الفرق بين قول المجتهد هذا الجلد نجس لمن
يقلده اذا رآه بالكلا بها انه وقع فيه قطرة من الخمر فاذا عدل المقلد عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقوله من نجاسة الخمر وقلد من يرى
طهارتها فيجوز استعماله بخلاف ما لو حكم بان الاناء الذي وقع فيه البول من الاناءين المشتبهين هو هذا فلا يجوز الاستعمال لغيره ايضا
سيجيء بيان ذلك ومما يشكل به الامر اذا قلنا بان قول المجتهد اليوم يوم الفطر او هذا الجلد خمر او هذا اللحم مذكى حكم لزوم متابعة مجتهد
آخر لم يثبت عنده ذلك لهذا الحكم بناء على ما قررنا وما سيجيء من ان الحكم لا ينقض وان منع عدم النقض لزوم الحكم بترتب الاثار عليه
كما سيجيء بيان ذلك مع ذلك مما يدفع هذا القول بكون امثال ذلك حكما بالمعنى المصطلح الذي لا يجوز نقضه ابدا ويمكن دفعه بالتزام في
المحكوم عليهم وبالنسبة اليهم فان الحكم امر اضافي ثم الحكم اما يتعلق باختيار احد الاقوال في المسألة المختلف فيها واجرائه في القضية الشخصية
كمسئلة المتراضعين والباكرة ونحوهما ولو كان بدون مرافعة ومخاصمة بالفعل واما باجراء الحكم على الطريقة المجمع عليها في القضية

في القضية الشخصية المتنازع فيها بسبب ادعاء كل منهما انه المستحق شرعا بزعمه كتمليك المدعى للمدعي عليه بسبب البينة المقبولة او اليمين
ما هو المختار عند الحاكم في طريق رفع الدعوى مع كونه خلافيا مثل اثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبينة واليمين كالخلع والعتق وغيره
على المنكر بين العمل بمقتضاه في جميع هذا هي الحكم والاحكام والفتاوى الامر وهو مضافا واما حكم الافتاء والتقليد فاما التقليد في العبادات
فواضح لانه عمل بقول المفتي في المسئلة وكذلك في الحل والحرمة ونحوهما في المطاعم والملابس ونحوها في الاحكام البدنية غير العقود والايقاعات
واما العقود والايقاعات مما يحصل بين اثنين غالبا فله جهتان احديهما الجواز وعدم الجواز والثاني الصحة والبطلان فاما الاولى فيتبع
المقلد رأي مجتهده فيه واما الثانية فهو ظاهر مع التراضي وبناءهما على متابعة مجتهد في الاصل وفي الاستمرار ولما كان قد يحصل فيه النزاع
من جهة المنع عن ترتب الاثار فيحتاج الى الترافع ورفع النزاع ثم ان النزاع بين طرفي العقود والمعاملات اما يكون ناشئا من محض المخالفة في الطبع او من
جهة مخالفة الطرفين في حكم الشرع بان يكونا مجتهدين متخالفين في الفتوى فلنذكر هناك مثالا فنوضح الامر به وهو مثل عقد الباكرة البالغة الرشيدة
مع وجود الاب وله صور عديدة الاولى ان يكونا مقلدين لمجتهد يرى ان الخيار لها الثانية القول بكونها مع كون رايه ان الخيار للولي
ولا اشكال في الجواز والصحة في الصورتين الثالثة ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد ولكن وقع النزاع بينهما بحسب الطبع والهوى ولا ريب
ح ايضا في صحة ما وافق رأي المجتهد وبطلان ما خالفه كما لا ريب في جوازه الرابعة ان يكون احدهما مقلدا لمجتهد والاخر مقلد المجتهد آخر
مخالف له او يكونا مجتهدين متخالفين في الرأي ان قلنا بعدم اشتراط الذكورة في المجتهد كما هو الظاهر وح فاما ان يتنازعا قبل العقد او بعد
عقد كل منهما الرجل عليها او بعد عقد احدهما وفي كل من الصور يحتاج الى المرافعة الى المجتهد فان كان النزاع قبل العقد فان وافق
رأي الحاكم لاحدهما فيحكم له وان كان رايه التخيير في العمل لو فرض قول به في هذه المسئلة او في مسئلة اخرى فالتعيين بيد الحاكم او بالقرعة
وان تنازعا بعد عقد كل منهما فان ترتبا فالحكم لمن وافق رأي الحاكم ان كان رأيه التعيين او الحكم لمن يختاره ان كان رأيه التخيير
وان تقارنا زمانا فيظهر حكمه مما تقدم ومما ذكرنا يظهر احكام صور اخر متصورة هنا مثل ما لو لم يكونا مجتهدين ولا مقلدين او كان احدهما
مجتهدا او مقلدا والاخر جاهلا او غافلا وسيجيء تمام الكلام اذا عرفت هذا فاعلم انهم ذكروا انه لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاديات ومرادهم
اذا تغير اجتهاده ولا من غيره اذا خالفه ما لم يخالف قاطعا بخلاف الفتوى واحتجوا عليه بان جواز نقضه يؤدي الى جواز نقض النقض من
مجتهد آخر فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات وادعوا الاجماع عليه ويدل عليه الاستصحاب ونفي العسر والحرج واما جواز
نقض الفتوى فكلامهم في ذلك غير محرر فان ارادوا جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة والمرافعة فله وجه في الجملة كما اذا كان
احد طرفي الدعوى اذا بنى مطلبه على فتوى مجتهده والاخر على خلافه وتخاصما عند الحاكم فله نقض مقتضى الفتوى لكله اذا خالفه رأيه في المسئلة

او مقلدين لمجتهدين متخالفين

وكذا اذا كانا مجتهدين ويتذكر وجه التقييد بقوله في الجملة وان ارادوا جواز نقض الفتوى بالفتوى فهو مشكل والذي يقطع بانهم ارادوه جواز
نقض الفتوى في هذا المقام تجويز مخالفة المفتي اما في المستفتي فاذا لم يعمل بعد بالفتوى لان اجماعهم انما انعقد على عدم جواز العدول
بعد العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى من رأسه او عدم استحقاق المجتهد للتقليد واما قبل العمل فيجوز العدول وان اعتقد بالحكم بتقليد
مجتهده وكذلك بعد العمل في واقعة اخرى اذا تغير رأي مجتهده او تبدل مجتهده بمجتهد آخر يخالفه واما المفتون فيجوز لكل مجتهد
العمل على ما رآه وان كان مخالفا للآخر وهذا هو ظاهر الشهيد فانه قال في القواعد بعد العبارة التي نقلناها عنه في مبحث الاخبار
فالفتوى ليس فيها منع للغير عن مخالفة مقتضاها من المفتين ولا من المستفتين اما من المفتين فظ واما من المستفتين فلان المستفتي
له ان يستفتي آخر الا اذا عمل بما ذكره واما جواز نقض الفتوى بالفتوى بمعنى ابطالها من رأس او تغيرها من الحين مطلقا ففيه غموض واشكال
وتوضيحه ان الفتوى على اقسام منها ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرء عليه مزيل بحكم وضعي ومنها ما لا يستلزمه فالاول مثل الفتوى
في العقود والايقاعات والثاني مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسته والكر ومثل ذلك من حلية المطاعم وحرمتها مما
اختلف فيه وغير ذلك فان فرض ان يفتي احد بجواز عقد البكر باذنها وفرضنا غيبة ابيها وعقدنا لها بتلك الفتوى ثم تغير
رأي المجتهد قبل حضور ابيها وقبل تحقق المخاصمة والمرافعة بينهما فالعمل على هذه الفتوى واجراء العقد عليها مما يستلزم الدوام
العقد يقتضي الاستمرار اما دائما او الى امد كالمنقطع وقطع الاستمرار فيه يتوقف على وضع الشارع لذلك مثل الطلاق والانفساخ
وانقضاء المدة او هبتها وحصول الرضاع اللاحق او ثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان كيفية الرضاع قبل العقد ثم ثبت
اثنيه وجريان تجدد الرأي من القواطع وكذلك الحكم بجواز نكاح المرتضعين بعشر رضعات عند من لا يراه محرما وكذا بيع العنب لمن يعلم انه
يجعله خمرا او بيع الدروث مما لا يبطل الحرمة في غير عذرة الانسان وغيرها مما يحصى وكما ان مقتضى الحكم رفع النزاع ومقتضى نصب الامام عدم جواز
مخالفته في الحكم لئلا ينافي الغرض المقصود منه فكذلك مقتضى الافتاء ونصب المفتي لارشاد المستفتين ان يبنوا امر دينهم وشرايعهم ومعادهم
ومعاشهم على قوله فالشيء الذي جوز رجوع المستفتي الى المفتي في جواز النكاح وعدمه وجواز البيع وعدمه رخصة في ان يبني امر معاده ومعاشه
على فتوى مفتيه وامر المعاش بعضه مما هو من الامور الدائمة فاليوم الذي يحصل الرخصة للمستفتي في ابتداء ذلك الامر الذي هو من
الامور الدائمة فقد حصل الرخصة لادامته وكما ان مخالفة الحاكم ومناقضة حكمه ينافي النظام ويوجب عدم الاستقرار فكذلك مخالفة
المفتي في هذا القسم من الفتوى ولا يضر تجدد رجحان الحرمة في نظر المقلد من جهة تغير رأي مجتهده حتى يستبعد جواز الفرج مع
رجحان الحرمة كما لا يضر ذلك في صورة الحكم مع تغير الرأي وكذلك الكلام في المجتهد اذا تغير رأيه وكان هو صاحب المعاملة والنكاح

تبرجع

والنكاح ولا يستبعد ذلك فيه كما لا يستبعد لو طرء عليه حكم حاكم جزما كما ذكروه واما الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء القليل الملاقي للنجس فليس
كما نحن فيه بوجوب الاستمرار والدوام اذ وجوب الاجتناب ليس مما يستلزم هذا المعنى وكذلك الحكم بجواز الاستعمال لا يستلزم الدوام
ان استعمله فبعد تجدد الرأي يحكم بغسل ما لاقاه ووجوب الاجتناب عنه بعد ذلك اذا افتى بنجاسته قدح فاحش وقع فيه النجاسة قطعا
كما اشرنا اليه سابقا ايضا اذ الحكم بنجاسته لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام القدح باقيا فيجوز القول بعدم الوجوب اذا تجدد الرأي
مع كون الماء باقيا على حاله وكذا العكس والحاصل ان الحكم بوجوب الاجتناب وعدمه لا يستلزم الدوام مطلقا ولكن الزوجية اذا حصلت
بسبب الفتوى يستلزم الدوام مطلقا ولكن حكم الزوجية اذا حصل على الفتوى يستلزم الدوام اذ العلة الموجدة في الثانية هي العلة المبقية
بعد العمل بها بخلاف الاولى ولذلك ان نقول بان هذا البحث ليس في مسئلة نقض الفتوى وعدمه بل هو من النزاع في جواز نقض ما حصل من
الفتوى وهو يختلف باختلاف الموارد بخلاف اصل الفتوى فانه يجوز نقضه ومخالفته مطلقا بلا اختلاف في الموارد فان شئت تحرير الكلام
في العقد فافرض المثل فيما افتى المجتهد بجواز النكاح ثم تجدد رأيه قبل التزويج فان في ذلك مما يجوز نقضه بلا اشكال كما لو تجدد الرأي في
نجاسة القليل وعدمها قبل الاستعمال ايضا وهذا بخلاف الحكم فانه لا يجوز نقضه سواء عمل به ام لا اذا عرفت هذا علمت انه لا يتم
حرمة المنكوحة بلا ولي وان كان بتجويز المجتهد اذا تغير رأي مجتهده وان لم يلحقه حكم حاكم او لم يباشر عقده الحاكم او لم يباشر عقده
الحاكم بنفسه او برخصته على انه متابعة للفتوى ويجوز نقضه وفسخه اذا تجدد رأي المجتهد او مات وجاء مجتهد آخر يخالفه بخلاف ما اذا وقع
العقد بفعل الحاكم او رخصته الخاصة وكذلك عقد العارفة للمخالف اذا وقع بتقليد المجتهد يرى ذلك بل قد حكم بعضهم بتحريمه عليه مع لحوق
حكم الحاكم ايضا وكذلك في المجتهد الذي نكح امرأة جاز نكاحها عنده لنفسه اولا ثم تغير رأيه ورآها حراما فاذا يحرم عليه الا ان يلحقه حكم
حاكم وبعضهم حرمه مع لحوق حكم الحاكم ايضا ووجه عدم التمامية منع جواز نقض الفتوى بالفتوى مطلقا كما اشرنا اليه المسلم انما هو قبل
العمل كما يظهر من استدلال الشهيد المتقدم فان جواز العدول انما هو قبل العمل اجماعا كما صرح في القانون الآتي ولكن يتحقق ترك العمل على
مقتضى الفتوى الاولى فيما تجدد بعد ذلك من الموارد الواردة عليه فعدم لحوق النقض بالحكم انما هو لعدم تحقق في الحكم بسبب الاعتبار
بالذات اذ الحكم انما هو شيء واحد لا يتجاوز الى مورد آخر بخلاف الفتوى فلكل حكم مشتمل على الفتوى فهو يتعدى وينقض ويتعدى من
حيث الفتوى في مادة اخرى ولا يتعدى من حيث الحكم وينقض ويدل على عدم جواز النقض في الفتوى بالمعنى المذكور ايضا استصحاب
ولزوم العسر والحرج ولزوم الهرج والمرج وعدم الانتظام في امر الفروج والاموال والاملاك وغيرها مع ان التحقيق ان الرأي ان تجدد
في المسئلة في الصورة المفروضة فان الرأي انما هو جواز التزويج او عدم جوازه لا جواز فسخ التزويج الحاصل على النهج المشروع المكلف

في عدمه وترتب الفسخ وعدمه على جواز العقد وعدمه يحتاج الى دليل واي امر ان جواز نقض الفتوى بالفتوى في مثل العقود
والايقاعات بعد وقوعها مطلقا مشكل ولم يظهر عليه دليل وما يظهر من دعوى الاتفاق في كلام بعضهم فيما لو تغير رأي المجتهد في عامله التي
حللها اولا وبنى عليها لنفسها وحرمها ثانيا فهو ممنوع مع ان دعوى الاجماع على المسائل التي لم يثبت تداولها في زمان الائمة عليهم السلام بعيدة
لا يعبأ به ولو فرض انه نقول بها لكان وقلنا بانه اجماع مستقل فهذا لا يقاوم ما ذكرناه من الادلة ولو سلمنا فانما نسلم في مورده وهو ما
لو تغير رأي المجتهد وكان الواقعة مختصة به ويتجه كلام المحقق الاردبيلي في عدم جواز نقض الفتوى بتغير الاجتهاد وان قلنا بنقضها فلا
ان نقول ببطلان المهر المسمى مثلا ولزوم مهر المثل وعدم تحقق الانفاق وجواز الرجوع الى النفقة وغير ذلك اذ المذكورات من لوازم
العقد الصحيح والمفروض انتقاضه ولو قلنا بصحته الى الحين ونقضه من حين التغير وان المراد جواز العمل بالرأي الثاني من حين التغير
لا بطلان العمل بالرأي الاول من رأس فمع انه ليس نقضا حقيقيا بل ليس تغيير رأي حقيقة في هذه المادة الخاصة كما اشرنا سابقا لانه ليس حكما
بتحريم العقد مثلا بعد الحكم بحله بل هو حكم بحرمة الاستدامة بعد الحكم بحله المستلزم لحل استدامته فلا بد من القول بلزوم الطلاق والتزام
توابع العقد الصحيح اذ ذلك الانفساخ ليس من باب الارتداد ولا من باب ثبوت الرضاع السابق ولم يقل به احد وبالجملة مدار
الكل من زمان غيبة الامام عليه السلام الى الآن على تقليد المجتهدين بل الغالب في الخلائق انهم لا مجتهدون ولا مقلدون بل امرهم
فاسد ولكن امر المقلدين في البلاد البعيدة الذين لا مناص لهم عن التقليد واوجب معرفتهم هو ذلك انما هو على العمل بفتوى مجتهدهم
في العبادات والمعاملات ولا ريب ان المعاملات اكثر خلافية وهذا الاشكال يجري في كلها فلا بد لكل مقلد ان يجري بيعه واجارته
ومزارعته ونكاحه وطلاقه كلها في حضور المجتهد او بمباشرته او بموافقته لو سلمنا انه يكفي ذلك في تحقق الحكم وان لم يجعل انشاء
بالفعل والا فليستعد للفسخ مناكحته ومعاملاته وتبدل حالاته بمجرد تبدل رأي مجتهده او تبدله باخر ثم بعد الفسخ بسبب تغير الرأي
او التجدد لتصحيحه ثانيا برأي آخر ثم فسخه برأي اخر وهكذا فيلزم الهرج وعدم الاستقرار ولا اقل من موت مجتهده مع قول الاكثر او الكل
بل كلهم على ما ادعاه بعضهم من عدم تقليد جواز الميت وان لم يضعف الى المجتهد وانما مقلد فلا اقل ان يعرض جميع معاملاته التي فعل
وكل ما في تحت يده مما حصل له بمعاملة على مجتهد اخر ليمضيه او يفسخه وان اصل ان كلما دل على جواز العمل برأي المجتهد وهو لزوم
العسر والحرج وغيره يدل على جواز البقاء على مقتضى امثال هذه العقود والمعاملات ومما يتفرع على ما ذكرنا جواز نكاح امرأة وقع
طلاقه على خلاف رأيه مثلا اختلف العلماء في بعض اقسام الطلاق فعلى القول باختصاص عدم جواز النقض بالحكم دون الفتوى يلزم
ان يحكم المجتهد الذي يرى بطلان ذلك برجوع المرأة الى الرجل اذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد يرى ذلك وان يحصل في صحته ومرا

ومرافقه اولا بد ان يباشر الطلاق المجتهد بنفسه بقصد الطلاق والالزام او باذن فيه بالخصوص لكن او بمضيه بعد الوقوع لو
سلمنا كفايته مطلقا في صيرورتها حكما واما على ما حققناه من عدم جواز نقض الفتوى بالفتوى وجواز امضاء حكمها وان لم يعرف
يجوز للمجتهد الذي لا يرى صحة مثل هذا الطلاق امضاؤه اذا وقع بتقليد مجتهد يجوزه ومعنى امضاء الحكم بترتب آثاره عليه ومن آثاره جواز
نكاح هذه المطلقة لغيره فكما قلنا انه لا يجوز للمجتهد الذي لا يرى نكاح الباكرة بدون اذن الولي ان ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوزه
قبل تحقق المرافعة فكذا لا يجوز له ان يمنع نكاح المطلقة على غير مقتضى رأيه لان ذلك من آثار الطلاق فامضاؤه وانفاذه معنى حكمه بترتب
آثار الطلاق عليه وجواز عقدها ثانيا من آثاره وذلك نظير الحكم بين المتخاصمين فكما ان معنى عدم جواز نقضه لمجتهد آخر هو لزوم ترتب
ثمراته عليه وان خالف رأيه فيجب لذلك المجتهد الآكل من المال الذي انتقل الى المدعي بحكم الحاكم المخالف في الرأي بل لو ادعى عليه احد
بعد ذلك في هذا المال لم يقم البينة فيحكم بكون المال له وهكذا سائر الثمرات فكذا الفتوى والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كذلك
في عصر المجتهد الثاني في غاية عظيم وان قيل يندفع العسر بادعاء المرأة خلوها من المانع عند من لم يطلع بحقيقة الحال قلنا لا يتم ذلك فيما لو
علم كونها مطلقة في الجملة فان قيل عدم المعرفة بخصوصية الطلاق كاف لحمله على الصحيح قلنا وذلك باطل اذ الصحيح اذا كان مختلفا فيه فيحمل
على الصحيح عند الفاعل لا عند هذا المجتهد ومما ذكرنا يندفع ما عسى ان يورد على اصل المسلم عند الكل من حمل افعال المسلمين على الصحة في كل
ما كان من هذا القبيل في العقود والايقاعات المستعقبة للآثار التي عليها بناء معاش الخلق فترى المسلمين في كل عصر ومصر ليس بناؤهم في
البيع والشراء والقرض والنكاح وسلوك علمائهم الا على الحمل على ترتب الآثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم على غير طبق ما يصح عند
ذلك العالم والا فلا معنى لحمل فعل كل مسلم على الصحة مع كون اغلب الافعال محتملا لوجوه كثيرة بعضها باطلة عند الكل وبعضها صحيحة
عند الكل وبعضها مما اختلف فيه ففي الغالب يحصل احتمال مخالفة ما وقع من المعاملة لما هو رأي هذا الذي يحملها على الصحة ومع ذلك لا يلتفتون
اليه فترى العلماء يجرون احكام الزوجية بين الزوجين من دون تفحص عن حالهما ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما ام لا مع ان احتمال كون
المزاوجة عند ذلك العالم ليس باحتمال نادر لا يلتفت اليه فانه يحتمل ان يكون الزوجة باكرة تزوجت بزوجها بدون اذن ابيها او منتشرة
معه بعشر رضعات مع ان ذلك العالم لا يجوز بهما او النكاح وقع على شرط يبطل النكاح بسببه عند ذلك العالم وكذا البيع وسائر
المعاملات فان الاختلاف في العقود والايقاعات والديات في غاية الكثرة ومع ذلك فبناء العلماء والعوام على ترتب آثار افعال الناس من دون
تفحص عن ذلك وانت خبير بان مجرد حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي في ذلك لما ذكرنا من ان المراد بحمل فعله على الصحة هو الصحة عند الفاعل على
لا عند الحامل والصحة عند الحامل كيف ينفع في ترتب الآثار عند الحامل فعدم الفحص عن ذلك انما يترتب على ان تلك الاسباب العقود

والايقاعات اذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل فلا بد ان يترتب عليها مسبباتها وان لم يكن كذلك عند الحاكم لا في ان ذلك من جملة
اخرى وهو الحاق النادر بالغالب بادعاء ان الغالب في تلك الاسباب من العقود والايقاعات وغيرهما هو الصحة عند الكل فان ذلك مما
لا يخفى على المطلع بالفقه والخلافات التي حصلت فيه سيما وكل واحد من ابواب الفقه مشتملة للخلافات الكثيرة في توابعها ففي الطلاق مثلا
نقول خلافات كثيرة من جهة الالفاظ في الصيغة ومن جهة الاحكام والشرائط في كل واحد من اقسامه وانه هل وقع رجعيا او خلعيا فان
كان رجعيا فهل وقع على اللفظ الصحيح عند الحاكم ام لا وهل وقع عند رجلين عدلين سوى من يجري صيغة الطلاق او كان احد العدلين
وكيل الزوج وان العدلين هل كانا عادلين على ما هو مذهب الحاكم او الزوج او الوكيل فان في العدالة والكاشف عنها خلافا معروفا وان
الطلاق في حضور العدلين مع معرفتهما للزوجين ام لا وهل وقع الطلاق في حال الحمل او غيره او في الغيبة او الحضور وان كان في حال الطهر
كان في المراة الاولى او الثانية ففي كل ذلك اختلافات وان كان خلعيا فهل تحقق شروطه من الكراهة على النهج المعتبر ام لا وعلى الوجه الاول
يعتبر عند الحاكم او الفاعل او وقوع الخلاف في حد الكراهة وفي صحة الطلاق بعوض من دون الكراهة وغير ذلك على انه وكذلك الكلام في النكاح
والبيع والعرض مما يطول الكتاب بذكره ثم مع قطع النظر عن الاختلافات في اصل تلك الابواب والمسائل هل وقع ذلك بالاجتهاد او التقليد
او بدون احدهما على الثالث فهل كان ذلك مع الغفلة والجهل او مع التقصير والمسامحة وهل يترتب الآثار على القسم الثالث بقسميه او احد
القسمين منه دون الآخر وهكذا وبالجملة تغير الراي في اصل المعاملة وتبدل المجتهد انما يقتضي انشاء المعاملة بعد ذلك لو اراد انشاء معاملة
جديدة على الراي الثاني لا ابطال ما يترتب على الراي الاول او قول المجتهد الاول ولو حصل به الانتقالات والتصرفات من انحاء المنع (?)
مهر للزوجة وانتقل من الزوجة الى وارثها وباع الوارث بغيره وهكذا ولا ريب ان في كل ذلك عسر وحرج عظيم ينفيه العقل والشرع ولو فرض
ان المجتهد الذي اخترع هذا الراي وفيه هذا ابداع راي لا تجدد راي وتغيره بعد ان راى لزوم بطلان آثار الراي الاول فلا مناص من ذلك
المجتهد وبيان عذره عند الله واقامة البرهان وهو خارج عن موضوع المسألة نعم اذا ظهر بطلان الراي السابق من راس فهو كلام آخر غير
تغير الراي فان من تغير رايه في الاجتهاديات لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق ولذلك ربما يعود الى الراي السابق ايضا وسيجيء الكلام فيه
وبالجملة الكلام في العقود مخالف للعبادات فلو تجدد رايه في وجوب قراءة السورة بعد ما كان يرى استحبابها في الركعة الثانية فيجب عليه
القراءة في الركعة الثانية وكذا لو تغير راي مجتهده وهكذا الحكم في القبلة اذا تغير الراي في الركعة الثانية ويقع الاشكال في [illegible]
المسجد من آجر معمول من الطين النجس بتقليد المجتهد الذي يرى الجواز فيه لاستحالته ثم تجدد الراي وتغير المجتهد فهل يجب نزعه وتبديله ام لا
مما يفيد الاستمرار كالزوجية حتى يرد عليه عدم جواز النزع اولا لان المناط في ذلك هو تنجيس المسجد عن النجاسة وهو متجدد آنا فآنا

فانه وليس مما يناط بالاستمرار والدوام ولا يبعد التفصيل بان يقال لا يجب النزع ويجب الاجتناب والمشكل منه لو حكم بجواز بناء المسجد عن ذلك
الآجر بتعبد مطلق المسجد حتى جداره عن النجس فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى يجوز نقضها بالحكم وان
ما لا دليل عليه هو نقض الفتوى بالفتوى وكثير مما ذكرته من نقضها بالفتوى من المفاسد يجري في نقضها بالحكم ايضا مثل لزوم العسر
والحرج وغيره قلت تحقق المخاصمة غالبا هو في اول الامر ولا يترتب عليه عسر وحرج ولو فرض تحققها بعد مدة مديدة فتحققها مع عدم
الثبوت الراجح عليه في اول الامر نادر ولا يلزم من المفاسد في ذلك ما يلزم من المفاسد في اصل نقض الفتوى بالفتوى واتباع
نفي العسر والحرج في ذلك عن احد المتخاصمين يوجب ثبوته على الآخر بخلاف صور الفتوى التي لم يحصل فيها مخاصمة كما هو الغالب في
المسائل الخلافية التي هي مبنى امور معاش الخلق ومع ثبوت التراضي في اول الامر مثل ان يبنيا في المسألة الخلافية على راي مجتهد ثم بعد
ذلك حصل الاختلاف بينهما بمجرد الطمع والهوى او بسبب التمسك بتغير راي المجتهد او تبدله باخر وترافعا الى المجتهد يرى ذلك باطلا
فالحكم بجواز النقض في ذلك ايضا مشكل للزوم اكثر ما ذكر عليه وفذلكة المقام تحقيق تجدد الراي وجعل المخالفة بين الرايين
وبيان الصور التي يحصل المخالفة بين الرايين وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ان الصور التي يتصور فيها تخالف الرايين مع
قطع النظر عن المخاصمة والمرافعة خمسة الاول مخالفة المجتهد لرايه السابق بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة اليه كما اذا عقد بكرا
لنفسه بدون اذن الولي ثم تجدد رايه فالمشهور بينهم بل ادعى عليه السيد عميد الدين الاتفاق انه يبني على الراي الثاني فيحرم
عليه زوجته قالوا الا ان يلحقه حكم حاكم قبل ذلك فلا يحرم عليه لكن قوة الحكم وتأمل فيه بعضهم لان الحرام لا يصير حلالا بسبب
الحكم اولا ويشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحق به حكم الحاكم لعدم الدليل عليه غاية ما يدل عليه ادلة حرمة النكاح بدون اذن الولي هو
النكاح ابتداء لا استمراره بعد وقوعه على ما هو مقتضى تكليفه مع انه لو قلنا بالحرمة فينفسخ النكاح ولا يحتاج الى الطلاق وهذا
الفسخ انما هو لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها من راس لا عدم جوازه فيما بعد فقط فغاية الامر عدم الاثم عليه فيما مضى من
باب الارتداد بل هو من باب ثبوت الرضاع السابق على العقد لظهور المنع على الاظهر لظهوره من راس فاذا كان كذلك فاذا
انفسخ النكاح بتجدد الراي جاز لها التزويج بغيره فاذا تزوجت بالغير ثم تجدد رايه وظهر بعد ذلك جواز العقد وصحته راسا
فمقتضى البناء على الراي الثاني هو جواز الدخول بها والنظر اليها وان كان في حبالة الغير لان تجدد رايه يكشف عن صحة العقد من اصل
العقد عليه بعد التجدد ولم ينفسخ العقد الاول ولم ينفسخ العقد الاول الا بتجدد الراي ومظنة الحرمة ولم يقع منه طلاق او ارتداد
او نحو ذلك حتى يحتاج العود الى عقد جديد وهلم جرا اذا تجدد رايه بعد ذلك وهكذا فيشكل الحكم بالحرمة بتجدد الراي وان لم يحكم

حاكم وما ادعاه السيد عميد الدين من الاجماع فهو ثم وهما يؤيد ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة اذ الحقه حكم الحاكم فان الدليل على الحلية بعد
حكم العالم مع تغير الاجتهاد ان كان هو الاجماع فهو ثم لوجود الخلاف فيه وان كان لزوم الحرج وعدم الاستقرار لولاه والعسر
والحرج يلزم ذلك في الفتوى ايضا ومن لحقه المجتهد لرأي نفسه ايضا وكذا الكلام في المقلد الذي نكح بدون اذن الولي اذا تغير رأي
المجتهد فقال وافقه ايضا يحرم عليه اذا تجدد رأي مجتهده الا ان يلحقه حكم حاكم لكن السيد عميد الدين لم يدع الاجماع بل جعل الحرمة
اظهر والكلام فيه كما مر بل هو اظهر منه الثانية من لحقه المجتهد لمجتهد آخر ولا ريب انه ليس له مزاحمته ولا مزاحمة مقلده اذا قلده وادعى
انه يجوز ان يبني على صحة ما حصل بفعله ويترتب الآثار عليه كما اشرنا في تفريع مسئلة الطلاق وكذا الكلام في مقلد ذلك المجتهد
اذا تبع مجتهده الثالثة من لحقه لمن لم يكن مجتهدا او لم يعلم من حاله انه مقلد المجتهد ام لا والاظهر عدم وجوب مزاحمته ايضا حملا لفعله
على الصحة بل الامر كذلك لو مات مجتهده ايضا بناء على ما حققه فيما بعد من عدم الدليل على بطلان تقليد الميت سيما فيما كان
مقلدا له سيما في المسئلة التي قلده سيما في العقود والمعاملات بل الدليل الجواز الرابعة من لحقه لمن علم انه بنى على احد
الاقوال في المسئلة بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد او غافلا والاظهر فيه وجوب مزاحمته في الارشاد
والهداية في الاخذ والعمل لكن الحكم ببطلان عقد اخذه كذلك مع موافقته لاحد الادلة الاجتهادية المطابقة للاقوال الجارية
في المسئلة مشكل والتحقيق في ذلك يظهر مما قدمناه في اواخر باب الاجتهاد والتقليد ونقول هنا الغافل الجاهل اذا عقد ثم حكم
في حقه هو جواز العقد وانه يترتب عليه آثاره فالظاهر ترتب الآثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلا في نفس الامر بان يكون خارجا عن
الاقوال المتفقة في تلك المسئلة وعن مقتضى الامارات الشرعية القائمة عليها فانه اذا كان موافقا لاحد الاقوال في المسئلة
فهو كما لو كان مقلدا لاحد من المجتهدين المختلفين في المسئلة وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بني عليه ذلك
الغافل الجاهل باعتقاد انه حكم الله تعالى في حقه اذ لا دليل على بطلانه غاية الامر ان ذلك المجتهد يترجح في نظره خلافه واما الحكم
ببطلانه في نفس الامر فكلا واذا كان تكليفه حين الجهل والغفلة هو البناء على هذا العقد فلا بد من القول باستدامة آثاره كما لو كان
اتى كذلك في المقلد للمجتهد بعد تغير الرأي وكما كان قوله ببقاء آثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو حجة عنده
من فتوى مجتهده فكذا هذا مبني على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى والده او معلمه او غيره من الذين لم يكونوا مجتهدين لا
عن مجتهد مع ان المعاملات من باب الحكم الوضعي ولا مدخلية للعلم والجهل فيها ولا يشترط صحتها بالنية وقصد القربة
ولو قلنا بان العقد المبني على معتقد الجاهل الغافل فاسد انه لو كان مع موافقته لاحد الاقوال في المسئلة باطل من جهة عدم جواز

العاقد

صدوره عن الاجتهاد او التقليد فيلزم البطلان في اكثر المعاملات الواقعة في زماننا مع عدم اخذها عن المجتهد وان وافق رأي
مجتهد العصر وانت خبير بانه خلاف المعهود من طريقة السلف والخلف فلو تزاوج المتراضعان بعشر رضعات مثلا من دون معرفتهما بالمسئلة
ولا بوجوب التقليد والاخذ من المجتهد فيجب على المجتهد الذي لا يقول بكون ذلك محرما ايضا نقضه اذا اطلع عليه لانه لم يكن عن
التقليد وكذلك سائر المعاملات وهكذا فيما يوافق ذلك لرأي المجتهد الموجود من باب الاتفاق لا يجعله موافقا لنفس الامر ولا يوجب صحته كذا
اجازته بعد الاطلاع لا يوجب صحته من اول الامر كما لا يخفى لان علة البطلان بالفرض هو ان العقد بدون التقليد ولم يعلم بشرائط
الحكم من العلماء ولو كان ذلك لازما لما تركه الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر ولشاع وذاع بحيث لم يخف هذا الاختفاء في
الاستصحاب ونفي العسر والحرج وغيرهما ايضا الخامسة من لحقه لمن كان كذلك لكنه لم يكن جاهلا بالمرة وغافلا بل ترك التقليد مسامحة و
في لزوم الهداية والارشاد في الاخذ والعمل واما الكلام في بطلان العقد الذي اوقعه كذلك اذا وافق احد الادلة والاقوال في المسئلة
ففيه اشكال ويمكن توجيه القول بعدم جواز النقض فيه ايضا اذا وافق احد الاقوال في المسئلة بان جواز النقض للمجتهد المخالف له ان
كان لانه مخالف له ومظنونه انه خلاف حكم الله تعالى وانه ليس بسبب يترتب عليه الحكم الشرعي فلا بد من القول بجواز النقض فيما لو قلد
المجتهد الآخر ايضا لانه مخالف لحكم الله تعالى بحسب ظنه وقد جزم ببطلانه وان كان لانه لم يتبع فيه مجتهدا وعدم جواز نقضه فيما لو تبع المجتهد
انما هو لانه تبع المجتهد وادى مقتضى تكليفه فيرد عليه انه على ما ذكرت من مدخلية متابعة المجتهد في ترتب الاثر عليه للعلم والجهل وقصد
الاطاعة وعدمه انما ذلك في العبادات لاجل اشتراط النية وقصد التقرب والاطاعة فيها ولا يتم الا مع العلم او الظن بانه حكم الله
فلو زوج احد ابنته باحد مع علمه بحصول عشر رضعات بينهما مع انه سمع الخلاف فيه بين العلماء او باع العنب لمن يعمل خمرا او هكذا او
المجتهد الذي رأيه موافق لذلك فلا يجوز نقضه لانه يصدق عليه انه نكاح وبيع ويترتب عليهما احكامهما غاية الامر كونهما منهيا عنه بدون
الاخذ عن المجتهد والنهي مع انه لا يدل على الفساد في المعاملات انما تعلق هنا بامر خارج المعاملة وان كان لانه لما سمع الخلاف في
المسئلة يحصل له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء ففيه انا لا نسلم حصول التردد في الايقاع سيما في جميع الموارد وغاية الامر
التردد في الوقوع وهو لا ينافي الجزم في الايقاع فان قلت الاصل عدم ترتب الاثر والقدر الثابت من الترتب هو ما حصل من المعاملة
بالاجتهاد او بالتقليد غاية الامر دخول الغافل الجاهل مع اعتقاد الترتب فيه ايضا واما المتفطن المسامح فلم يعلم دخول معاملته
تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل الشرعي يرفع الاصل والحكم الوضعي بنفسه رافع للاصل من دون مدخلية للعلم
والجهل غاية الامر حصول الاختلاف في الحكم الوضعي بسبب بعض شرائطه فيدور الكلام السابق ونقول ان الحكم بعدم ترتب الاثر

فهو مراد لمجيب عليه نقضه
لو وافق رأيه لفتوى ... عنده
من المجتهد ... عدله
حاكم ... في
متابعة المجتهد

اما لاجل بطلانه في نفس الامر واما لاجل انه مخالف لراي هذا المجتهد واما لانه لم يحصل من جهة اجتهاده بل تقليد والاول خلاف المفروض

لانه من المسائل الاجتهادية والثاني يوجب الحكم بالبطلان لو كان ماخوذا من مجتهد آخر مخالف له ايضا والثالث لا مدخلية له في

الحكم الوضعي اذ لو كان له مدخلية لجرى فيما وافق رايه ايضا والحاصل ان الاقوال في المسئلة الاجتهادية مبنية على الامارات الشرعية

والمفروض عدم ظهور بطلان احدها فلا يتم الحكم بالبطلان غاية الامر عدم جواز اختيار احدهما لهذا المانع رجحانا بالغيب ولا مانع

لذلك فالحكم بجواز النقض ايضا يحتاج الى دليل سيما اذا وقع العقد بتراض من الطرفين ولم يقع بينهما منازعة اصلا وسيما اذا وافق

اجتهاد المجتهد الذي يريد نقضه واذا لم يجز النقض فيلزمه ترتب الآثار واما ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد وان ما خالف الامارات

الشرعية والاقوال المتداولة يكون باطلة فلا يكفي في ما يدل على بطلان مثل ما نحن فيه مما وافق من المعاملات على طبق واحد من الاقوال وان

كان مع المسامحة والمصالحة عدم الوجوب وعدم ثبوت التكليف بفسخ مقتضى هذا العقد ايضا بعد صدوره والحق ان المقام بعد لا يصفو عن

الاشكال وان كان الاظهر الصحة سيما فيما وافق راي المجتهد هذا ما اقتضاه المقام من تحقيق الآراء في الفتوى واما بيان حكم الحكم وجواز النقض

فهو ان الحكم الصادر من الحاكم لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتفاق ما لم يظهر بطلانه رأسا وان اختلف الراي من نفس الحاكم وغيره وان

الفتوى فلا يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز اما الصورة التي يجوز فهو ما لو وقع النزاع في اول زمان العقد اما قبله او بعده بعد الاطلاع

على ان له حق الدعوى وان طالت المدة واما الصورة التي لا يجوز فهو ما لو تراضى المتعاقدان على مع معرفتهما بكون المسئلة خلافية بان

بنيا على تقليد مجتهد واحد او ما يقوم مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد رأسا ثم عرفا بعد ذلك الخلاف وسبيل النزاع والدعوى

الى المنازعة فالاظهر عندي عدم نقض الفتوى هنا ايضا بالحكم حيثية اذا تخالف البكر والولي وكانت مقلدة لمن لم يحكم باستقلال

والولي مقلدا لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقد من احدهما قبل المرافعة فلا يحكم ببطلانه ولا يمنع عن مقتضاه حتى يقع المرافعة فان تراضيا

عند من يوافق البكر فيلزم نكاحها ويلزم الولي بالسكوت وان ترافعا عند من يوافق الولي وصدر العقد من الولي فيلزم عقده ويبطل

دعوى البكر ولو صدر عنهما عقدان فهذا مر الكلام فيه والغرض هنا بيان ان عدم تحقق المرافعة لا يوجب بطلان العقد وهذا

الكلام لو كانا مجتهدين او غافلين جاهلين رأسا وكون العقد في معرض الزوال بسبب احتماله الحكم على خلافه بعد المرافعة لا يوجب

لعدم ترتب الآثار عليه ما لم يعرض له كسائر المعاملات ونظيره كثير لا حاجة الى ذكره بقي الكلام في بيان جواز النقض اذا ظهر بطلان الحكم

والفتوى فاعلم انهم قالوا ان عدم جواز النقض انما هو اذا لم يخالف قاطعا وفسره التفتازاني بالنص القطعي والقياس الجلي وذكر الشهيد

في القواعد لا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا للمقتضي دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نقضا

قاطعا وثبت تلك العلية في الفرع قطعا فانه ينقض اجماعا لظهور خطائه قطعا ومراد فقهائنا كالعلامة في الارشاد وغيره من البطلان

هو ذلك فكل حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل العدل او بعده بغيره ينقضه ويبطله هو ذلك اعني المخالفة لدليل قطعي او ظهور التقصير منه في تحصيل

الدليل قطعيا وكان من الاجتهاديات لا لمجرد تغير الراي فانه ليس لظهور البطلان سبب اذ ربما يتغير راي المجتهد ويحصل له الترجيح للراي الآخر

مع انه لا يظهر له بطلان الاول ويحتمل بعد صحته ايضا فهذا لا يجوز نقضه الا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد وما ذكره المحقق الاردبيلي

في شرح الارشاد في تحقيق ظهور البطلان بدل الظهور التقصير في الاجتهاد لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب والاعتماد على مجرد ما

نقله بعض المصنفين في كتابه وجعل معيارا لذلك والقاعدة الدالة عليه هو مخالفه ما لو فرض الاطلاع لتبعه من الادلة وان عدم

الاطلاع لكان من جهة التقصير فعلى هذا لا يضر مخالفه رواية لم يعثر عليها لاجل كونها في الكتب الغير المتداولة مثل قرب الاسناد وامثاله

او لاجل كونها في غير بابه المعهود وكذلك لا يضر مخالفه بعض الترجيحات في تعارض الاحوال او مقتضى بعض المرجحات المذكورة للجمع بين

الاخبار بسبب تفاوت مراتب الظن في اعينها فقد يتردد الامر بين حديثين صحيحين بدق الفرق في رجحان احدهما على الآخر

وقد يتردد الامر بين اختيار التخصيص على الاضمار وبالعكس فهذا لا يوجب ظهور بطلان الاجتهاد بل يقارنه تغير رايه ولكن نقضه

مخالفه حديث صحيح غير شاذ مذكور في بابه المعهود فضلا عن الآية والاجماع والقياس الجلي وغير ذلك فان مخالفه المذكورات

كاشفة عن التقصير في الاجتهاد بل عدم الاجتهاد الصحيح وعلى ذلك ينزل كلام الشهيد في الدروس حيث نقض الحكم اذا علم

بطلانه سواء كان الحاكم او غيره وسواء انفذه الحاكم ام لا وكيف ذلك بمخالفة نص الكتاب او المتواتر من السنة او الاجماع او خبر واحد

صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه الاخبار وان كان بعضها اقوى بنوع

من المرجحات حتى ملخصها وبشكل المقام الشهيد الثاني في المسالك سيما في عبارة الشهيد هذه في غير الثلثة الاول لان خبر الواحد

من المسائل الخلافية ودليله ظني فمخالفته لا يضر وكذلك الكلام في مفهوم الموافقة والمنصوص العلة فمخالفته لا يستلزم البطلان كما نص

عليه المحقق الاردبيلي فيندفع الاشكال ثم ان المحقق الاردبيلي قال في صورة ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفي صورة

تغير الراي لا ينقض شيء منهما وهذا هو الذي اشرنا اليه من ان الظاهر عدم الفرق بين الحكم والفتوى في عدم النقض وهذا هو

التحقيق في المسئلة نعم يجوز المخالفة للحكم الاول في الفتوى فيما وقع النزاع وترافعا عند الحاكم على التفصيل الذي قدمناه وفيما بعد

في موضع آخر وفيما لم ينافي ما اغنته الفتوى من الاحكام الملزمة الاستمرارية وهذا في الحقيقة ليس نقضا ولا يطلق عليه

النقض كما صرح التفتازاني بل هو عمل بالراي الآخر فلا يرد على المحقق الاردبيلي انه لم يقل ان الفتوى يجوز نقضه فلم يبق

بين الحكم والفتوى فرق في عدم جواز النقض والفرق انما هو في جواز المي القضاء في الجملة والفتوى دون الحكم ثم ان المعيار الذي افاده الاردبيلي وبنى عليه كلام الشهيد ايضاً غير مطرد ويستمد بالنسبة الى المفاهيم ومنصوص العلة وبالجملة كلماتهم في هذا المقام غير وفية بتمام المرام او غير منقحة وقد ذكرت لك ما ادى اليه النظر القاصر رجاء العفو عن الزلل عن الله الغافر **قانون** اذا عمل العامي بقول المجتهد في حكم مسئلة لا يجوز له الرجوع الى الغير في هذه المسئلة ونقل عليه الاجماع المؤالف والمخالف ولعل وجهه ان قول المجتهد كالامارة الراجحة فلا يجوز العدول عنها بلا وجه مع انه يوجب اختلال النظام غالباً اذ قد يتغير دواعي المقلدين آناً فآناً نعم ان ظهر له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول على ما اختاره اصحابنا من تقديم الارجح بسبب العلم والورع والاولى ان يجعل الرجحان اعم من ظهور ما لم يظهر له من احواله من العلم والورع او ظهور خطائه في هذا الاجتهاد ونحو ذلك من المخارج واما في غير تلك المسئلة فالاظهر الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين في الاعصار والامصار والظاهر ان الكلام لا يتفاوت فيما لو التزم المقلد تقليد مجتهد خاص اولم يلتزم وللعامة فرقوا بينهما واختلفوا فيما لو التزم كان يختار متابعة الشافعي او ابي حنيفة على اقوال ثالثها كالاول في غير الملتزم وقدم الكلام فيه **قانون** اختلفوا في ان غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد حي عند نفسه من دون ان يحكي العدم لانه تدليس وقول بما لا يعلم فان ظاهر الاخبار عن علمه وللعامة اقوال شتى اشهرها عندهم الفرق بين المطلع على المأخذ وغير المطلع فيجوز للاول دون الثاني وربما ادعى بعضهم الاجماع على الجواز في الاول وفرق بعضهم بين وجود المجتهد وعدمه فجوز في الثاني دون الاول والكل ضعيف **قانون** لا يشترط فيمن يفتي المفتي في العمل بقوله بلا خلاف ظاهر بينهم واحتجوا عليه بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر والحرج بل الظاهر الاعتماد على مكتوبه مع الامن من التزوير وعليه العمل بكتب النبي والائمة عليهم السلام في ازمنتهم وللزوم العسر والحرج لولاه وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف والمشهور عند اصحابنا العدم وعندهم الجواز ولذلك صار بناؤهم على تقليد الائمة الاربعة بل على الاجتهاد في اقوالهم والعمل بها ومنهم من فصل فمنع مع وجود الحي لا مع عدمه والقائل بالجواز من الاصحاب المتأخرين قليل بل لم نعرف بالخصوص قائلا الا عن جماعة من متأخري المتأخرين من الاخباريين ونقل في الذكرى قولا به ولم يذكر قائله والاحتجاجات المذكورة لنفي الحجية في كلامهم كلها ضعيفة اقربها ما اختاره صاحب المعالم ومرجعه الى ان الاصل حرمة العمل بالظن وما دل على جواز التقليد امران الاجماع الذي نقله جماعة من العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء وهو ظاهر بل صريح في الاحياء والثاني لزوم العسر والحرج لولاه وهو لا يثبت جواز تقليد الميت مطلقا حتى لو كان هناك حي بل صرح بعضهم بالاجماع على العدم مع وجود الحي او الكل كما في

الفتوى

المقام يحتاج الى تجديد الكلام في ان الاصل في امثال زماننا جواز العمل بالظن للمجتهد الا ما ثبت حرمته او الاصل حرمة العمل به الا ما ثبت جوازه وقد عرفت في مبحث الاخبار ان الحق هو الاول لان اثبات الظن المعلوم الحجية دونه خرط القتاد وغايته اثبات حجية اخبار الآحاد وظاهر الكتاب واصل البرائة والاستصحاب وقد عرفت ان اثبات حجية اخبار الآحاد لم يدل عليه دليل الا مجرد كونه ظن المجتهد اذ الاعتماد على الاجماع المنقول عن الشيخ يستلزم الدور اذ الدليل على حجيته هو الدليل على حجية الخبر ودعوى الاجماع القطعي عليه من جهة نفس لو تكلفنا بملاحظة احوال السلف فانما هو في الجملة لما ترى من النزاع في اشتراط الصحة باصطلاح المتأخرين او كفاية مطلق التوثيق او مجرد التحرز عن الكذب او مطلق المدح ثم في معنى العدالة وعدد الكبائر ثم في كفاية انجبار الضعف بالشهرة او عمل مطلق تصحيح القدماء ثم بعد كل ذلك في علاج التعارض فلم يحصل في مورد الاجماع شيء ينفعنا ولا مناص عن التعلق بما يحصل به الظن والاعتماد على الاخبار الواردة في جواز العمل باخبار الآحاد وضبطها وتدوينها وعلاج تعارضها ليس الا اعتماداً باخبار الآحاد لمنع قطعيتها وكذلك الكلام في الاستصحاب واصل البرائة فان الدليل عليهما ان كان هو الاخبار فيدور لكونها آحاداً وان كان حصول الظن فهو المقصود وكذا حجية الكتاب بمنع الاجماع على حجيته مع ان القدر المجمع عليه لو سلم هو النصوص او الظاهر الذي لم يعارضه شيء والا فالخلاف في المفاهيم وانواع الدلالات وصور معارضات عامها مع خاص الاخبار وغير ذلك مما لا يخفى على احد مع ان المسائل الفقهية جلها بل كاد ان يكون كلها مما لا يتم بواحد من الظنون المعلوم الحجية او بالقدر الذي علم حجيته فلا يجدي حصول القطع في بعض اجزاء المسئلة قطعية تمامها كما لا ينفع قطعية احد المقدمتين في القياس قطعية نتيجتها فالحق انا لما كنا مكلفين في امثال زماننا وسد باب العلم بالاحكام عندنا والتكليف بما لا يطاق قبيح فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الله لو فرض فاذا تعين المظنون فهو وان تردد بين امرين فالمكلف به احدهما ثم قد عرفت الاشكال الوارد على استثناء القياس ونظائره من جملة الظنون من ان الدليل العقلي والبرهان القطعي لا يقبل التخصيص وجوابه ونزيد هنا توضيحاً ان وجه هذا الاستثناء اما انه من جهة عدم افادته الظن بملاحظة طريقة الشرع من جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما من جهة ان النهي عنه مقدم على حالة الاضطرار فبعد ما ثبت بالبديهة حرمته وقع الكلام في العمل بسائر الظنون وجرى عليه البرهان العقلي واما من جهة ان الشرع كما اذن لنا العمل ببعض الظنون كاخبار الآحاد نهانا عن بعض الظنون كالقياس خرجنا عن مقتضى الاصل النص في جواز العمل باخبار الآحاد وادعينا ان حجيتها ليس من جهة نص الشرع بل من جهة انها ظن المجتهد لما عرفت من عدم افادة ان القدر المقطوع به منه في غاية القلة فلا يعرف ان ما هو مورد الاجماع والقطع من جملة اخبار الآحاد حتى يجوز العمل به وان كان يعرف فهو في غاية القلة بخلاف حرمة القياس فانه معلوم ولذلك نقول بان منصوص العلة وتنقيح المناط ليسا بقياس لا انهما من القياس

دون الحرام فلا غائلة في التمسك في حرمة القياس بالنقل دون جواز العمل بخبر الواحد فتأمل حتى تعرف الفرق بين ما حصل للمجتهد والعامي فاما
ان يقول ان رجوعه الى المجتهد تعبدي وبمقتضى النقل والدليل مثل قولهم لابان بن تغلب افت وامرهم بالرجوع الى زرارة ويونس
واخذ المعالم عنهم وامثال ذلك بضميمة دعوى الاجماع او البديهة على الاشتراك في التكليف او من جهة الدليل العقلي بانه مكلف
يقينا بالحكم الواقعي وباب العلم منسد عليه فلا مناص له عن الظن والمعتمد في امثال زماننا هو الثاني لما لا يخفى لامكان القدح في الاول
بمنع الدلالة على التقليد المصطلح وان كان الظاهر خلافه ولانه ليس مما يحصل به العلم للمقلد ولا الظن الا من جهة تقليد غيره ممن لكنه
لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثاني وكذلك الكلام في الاجماع لعدم حصول العلم للمقلد بالاجماع غايته هو الثبوت في الجملة فيحتاج الى
تعيين من يجب تقليده ايضا الى العمل بالظن واذا اعتمدنا على الوجه العقلي فنقول ان العقل انما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم حينئذ
نتكلم في حال نفس العامي ومراتب فهمه وتميزه واما نتكلم في نفس الامر ومعرفة اهل المسئلة وتميز العلماء وتحقيقهم لاصول المسئلة
في الارشاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما الاول فيظهر حاله مما قدمناه في مبحث الكلام في معرفة اصول الدين وغيره من ان
العامي مكلف على مقتضى فهمه وادراكه حتى لو ظهر له ان حكم الله هو ما قاله امه او ابوه العامي فهو تكليفه ولا يؤاخذ على ذلك واذا
ظهر له وجوب الرجوع الى العلماء المستنبطين فكذلك هو مكلف بمقتضى فهمه من تميز العلماء فاذا لم يظهر له الفرق بين الاصولي والاخباري
والكامل والمتجزي والمنكر النظر وغيره والحي والميت فهو ايضا تكليفه الرجوع الى القدر المشترك ويلزمه التخيير اذا لم يحصل له الترجيح
وكذلك بين الاصوليين الاحياء مثلا لو ظهر له رجحان بعضهم على غيرهم والحاصل انه مكلف بما ظهر عنده وترجح في نظره ان قوله هو حكم
الله تعالى في نفس الامر اما بالخصوص او بكونه احد الامور المظنونة في كون واحد منها حكم الله تعالى في نفس الامر والحياة بمجردها لا توجب الظن
له بكون حكم الله تعالى في نفس الامر هو ما قاله الحي وكذلك الاعلمية اذا لم ينحصر الامر في الاعلم لما اشرنا سابقا فالمعيار هو الظن الراجح
فقد يحصل ذلك في الحي وقد يحصل في الميت ومن ذلك يظهر حال تحقيق العلماء للمسئلة فيما بينهم وبناء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
اذا لم يثبت على العامي الا وجوب الرجوع الى ما هو اقرب الظنة انه حكم الله تعالى في نفس الامر ح فرجوعه الى فهم ذلك وتميزه
من المسائل الكلامية ومقاصد الاصولية اذ لا دليل على لزوم التقليد فيها وليس عليه متابعة العلماء نعم لو ظهر له بعد ان امر العالم كذلك
وتنبيههم اياه كان له خلاف فهمه فهو مكلف ح لانه هو مقتضى تميزه وادراكه لا لانه تقليد لذلك العالم والحاصل ان الاول
في ذلك كاحد العلماء ومناطه في العمل هو حصول الظن بحكم الله تعالى فلو خلي عنه ورفعت النزاع بين الاصولي والاخباري مثلا
وعرف بفهمه او بتعليم عالم اياه حقيقة طريقة الاصولي بحيث يحصل له التميز بالاستقلال ولو من جهة الاعتماد على قول العالم

الى العالم لا من جهة محض تقليده ثم دار امره في مسائل الفروع بين تقليد رجلين اصوليين احدهما حي والاخر ميت وحصل له الرجحان في ان فتوى
ذلك الميت اقرب الى حكم الله تعالى للامارات الخارجية والقرائن الدالة عليه ولو بسبب مدح العلماء ووصفهم ذلك الميت بالاتقان
والتحقيق فكيف يجب او يجوز للعالم الذي لا يجوز تقليد الميت منعه عن ذلك اذا لم يحصل له الظن بقوله بان ما فهمه باطل فلما صار التحقيق
ان معيار تقليد المقلد ايضا هو حصول الظن بحكم الله تعالى فان قلت نعم ولكن شهرة عمل الاصحاب بالمنع عن تقليد الموتى بل ظهور دعوى
الاجماع من بعضهم على حرمته مع وجود الحي يوجب للمقلد الظن بان متابعة هذا الميت ليس حكم الله تعالى في نفس الامر ومراد المقلد اعم من العامي
البحت فقد يطلع على الشهرة والاجماع المنقول فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس المستثنى من مطلق ظن المجتهد قلت اما اولا فهذا
ليس من باب القياس لكون حرمته قطعيا وغاية الشهرة والاجماع المنقول وما ذكرناه من الادلة برهان قطعي لا يجوز تخصيصه بالظن وثانيا
ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل ذلك في غاية البعد لعدم تداوله بين اصحاب الائمة وانه من المباحث الحادثة وشبيه
ان يكون منشا حدوث التكلم فيه هو اجماع العامة على متابعة الائمة الاربعة ويشهد بذلك بعض استدلالاتهم الاتية لمن تتبع كلماتهم
فلاحظ وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع باصل لزوم متابعة الظن للمجتهد وقلنا بانه ظني لا يقاوم هذا الظن للظن الحاصل بالدليل
الذي ذكرنا حتى يخصصه ورابعا انا نقول يمنع حصول الظن منه اصلا مع حصول الظن بخصوص المسئلة الفرعية التي قلد فيها الميت فان قلت
ان المسئلة الاصولية احق بالتقديم وحصول الظن في الفروع تابع فاذا حصل الظن بعدم جواز تقليد الميت في الاصول فكيف يحصل الظن
بفتوييه في المسائل الفرعية الخاصة قلت نحن لم نلتفت الى الان الى القاعدة الكلية بل لان نظرنا الى نفي الظن الحاصل في حق المقلد
من جهة انها فتاوى خاصة فلا يرد علينا ما ذكرت ومع الاغماض عن ذلك نقول لا ريب ان الحيوة والموت لا مدخلية لهما في الظن بحكم الله
الواقعي بل انما هو تابع لما اخذه فان القول بعدم جواز تقليد الميت لاجل موته وجواز تقليد الحي لاجل حيوته انما يصح من اهل كيفية
التعبد ويكون ذلك حكما واقعيا للحكم الظاهري في حق حكم الله فنقول الكلام الان في المقلد يظن من جهة الشهرة والاجماع المنقول ان حكم الله
الواقعي في حقه حكم الله الظاهري له متابعة الاحياء لا الرجوع الى الموتى لانه يظن ان الحكم الواقعي في حقه في المسائل الفرعية هو ما افتى به
الحي لا الميت فههنا مقامان من الكلام لا ارتباط لاحدهما بالاخر وقد حصل للمقلد في كل من المقامين ظن فعليك بلزوم ترجيح
بناء المقلد على ما اداه اليه الظن في الحكم الظاهري دون ما اداه اليه الظن في الحكم الواقعي ولا ريب في ابتناء على ان في ارجحية الكشف عن الواقع
ولان التتبع يحكم بان مراد الشرع هو تحصيل الاقرب الى نفس الامر لا مجرد ما يقتضيه الدليل وفي مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها من
الاخبار دلالة على ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلد كليهما فلاحظها وبالجملة عمل المقلد بقول المجتهد ليس من باب التعبد المحض

بل لانه كاشف عن نفس الامر ظنا فظهر ان عمل المجتهد على الادلة لكونها ايضا ومن هذا يظهر بطلان القول بان المجتهد انما يعمل على الظنون المعلومة
الحجية دون غيرها فانه لا معنى لها الا ان غير تلك الظنون ليس بظن وان قلنا بكونها ظنا فلا معنى للعمل بالظن بغيرها مع كونها غير
الظن اذ المراد من الظن الظن النفس الامري لا بشرط لا الظن بالشيء لو فرض عدم شيء آخر يفيد الظن بخلافه بل لا يفهم من الظن المعلوم الحجية
الا ان الشيء جزء العمل به مشروط لا بشرط انها هي فلان الشرحين قال اعمل بالخبر الواحد انما اراد اعمل الظن لا بالظن الحاصل من الخبر لانه
خبر وهذا مما يحتاج فهمه الى لطف قريحة ثاقبة مرتاضة فعلم من جميع ذلك ان الدليل في التقليد ليس هو محض الاجماعات المنقولة حتى يقال
صريحة في الاحياء بل هو انسداد باب العلم وانحصار المناص في الظن والاعتماد على اصالة حرمة العمل بالظن وان القدر اليقيني هو جواز
تقليد الاحياء ايضا غير واضح لما مر مرارا ونزيدك توضيحا ونقول على فرض تسليم عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فهو مخصص يقينا
بظن المجتهد والمقلد في الجملة فان قلنا بان ظن المجتهد والمقلد مجمل فيرد عليه ان العام المخصص بالمجمل لا حجية فيه في القدر المجمل فلم يخرج
ما لم يعلم اخراجه من العام ويحتمل دخوله وان اردنا ان نثبت المقدار المعين وندفع الاجمال فلا ريب انه لا يمكن الا بالظن فهذا الا
لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد والمقلد فكما ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد في الكل فكذلك الاصل حرمة العمل به الا ظن المقلد
المجتهد وكما ان ظن المجتهد امر اجتهادي غير معلوم ومتعين انه اي فرد منه هل هو ظن المجتهد في الكل او المتجزي على طريقة الاعمى
او انحصل الاخبار ثم هل هو ظن من جدد النظر في الواقعة او من اكتفى باستصحاب حال النظرات بل ونحو ذلك من الاحتمالات المحتاج ترجيح
احدها الى العمل بالظن فكذلك الكلام في تقليد المجتهد يحتمل فيه هذه الاحتمالات ومن جملة الاحتمالات في جانب المقلد هو جواز تقليد الميت وعدمه
وليس اختيار احد المذكورات هناك ايضا الا بالظن والترجيح اني وانما شرع الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن استدلالا بالظن
بلا ريب سيما مع التصريح باستثناء بعض افرادها فمعنى قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد او الا تقليد المجتهد الحي معناه الظن
العمل بغيرها او نظن ان حكم الله تعالى في حقنا ترك العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله الميت هو حكم الله تعالى فكيف يقول
مع ذلك اني اظن انه ليس حكم الله تعالى نظير ما يقول المجتهد اني اظن ان النظر الاول في الواقعة كاف للاستصحاب واصالة عدم مانع
في مقابل اصالة حرمة غير ما علم يقينا جوازه وهو ما تكرر منه النظر فيرجع الكلام الى الترجيح بين العام المخصص بالمجمل والمتمسك بعمومه
المقام فيجب تتبعه ما هو الراجح في النظر فتدبر بفكر دقيق ونظر عميق حتى تعرف الحق والتحقيق فلعل ما يختلج فيه من الظنون مثل خبر
الواحد والاجماع المنقول بخبر المنقول بخبر الواحد وغيرهما ايضا وان التحقيق عدم جواز التمسك في نفي حجيتها بعمومات الآيات الدالة
على حرمة العمل بالظن اذ غايتها الظن بان العمل بالظن حرام ومقتضى هذه الادلة المتنازع فيها حصول الظن بها بحكم الله

تعالى فكيف يجمع القول بان المظنون ان حكم الله في نفس الامر هو حرمة العمل بالظن مع القول بان المظنون ان حكم الله تعالى هو ما يقتضيه
الدليل الظني ولم يرجح الظن الاول على الظن الثاني مع ان الثاني في معنى الخاص والخاص مقدم على العام لو فرض كون ذلك مسئلة فقهية وسيجيء
تمام الكلام فظهر من جميع ذلك انه لا مناص عن الاعتماد على الظن مطلقا حين انسداد باب العلم وكما علم مما ذكرنا ان الدليل ليس منحصرا في
الاجماعات المنقولة التي نقلها صاحب المعالم علم ان الدليل فيه ليس محض لزوم العسر والحرج ايضا حتى يرد بانه فاسد بتقليد الحي فتمنع انه
لا يتم به اطلاق المنع بل هو اعتراف بجوازه اذا لم يوجد حي مع ان لفظ العموم يرد عليه ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب
الاجتهاد عينا على العوام رد على فقهاء الحلب ومن قال بمقالتهم لا لاجل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان القاطع من انسداد
باب العلم وانحصار الطريق في العمل على ما هو الاقرب الى الحق النفس الامري في نظر المكلف بحسب طاقته وفهمه نعم يجب على العلماء في
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان طريقة المقلد اذا كانت المسئلة تقليدية واما المسائل الاصولية كما نحن فيه فلا يجب
فيه التقليد بل لا يجب مع ظهور خلافه ومن جميع ذلك يظهر حال مباحثة العلماء ومناظراتهم في المسئلة وتحقيق الحال لثمرة في الارشاد والامر بما
هو موجب للارشاد والردع عما هو يثمر النقص والوبال فانه لا يمكن للمجتهد الاستدلال على حرمة العمل بتقليد الميت باصالة حرمة العمل
بالظن فانه قد ثبت جوازه بالبرهان العقلي فان سد باب العلم يوجب جواز العمل بالظن فكما ان ظن المجتهد يحصل من الامارات الفقهية
فظن المقلد يحصل بمتابعة المجتهد والمفروض حصول الظن للمقلد بتقليد الميت ولا ريب ان العمل بالظن الحاصل من عمومات حرمة العمل بالظن
مبطل للعمل بالظن وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل فينبغي الكلام في اثبات المطلب بشيء غير الظن بحرمة العمل بالظن كالتمسك بالشهرة
والاجماع المنقول فانه لا يدل الا على بطلانه من حيث انه ظن وعلى فرض تسليم حصول الظن فيمنع لزوم امر المقلد به سيما اذا كان المقلد
عارفا معتمدا على ظنه الحاصل بالمسائل الفرعية من تقليد ذلك الميت وكذا الكلام في سائر المسائل الكلامية من توابع حصول الظن
لا يثبت الا بالظن والحاصل ان المقلد اذا حصل له الظن في الفروع بقول الميت فلا معنى لترك هذا الراجح والعمل بقول المجتهد بترك
تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن بالحكم الفرعي ومما يؤيد ان بناء المقلد ايضا على الظنون كالمجتهد لا محض التعبد تقديم الاعلم لانه
اقرب الامارتين كما مر والاجماعات المنقولة في تقديم الاعلم اوضح واكثر مما نقل في منع تقليد الميت وقد علل في الاول بكونه اقوى
وارجح ومما يؤيد ويؤكد كون البناء في الاجتهاد والتقليد على الظن والرجحان لا محض التعبد عدم جواز تقليد المجتهد المجتهد الآخر كما
صرحوا به معللين بان ظنه اقرب الى الرجح نعم اذا كان المقلد يظن بزوال الحاصل ظنه بتقليد الميت في الفروع بسبب قول مجتهد له انه
لا يجوز تقليد الميت بسبب قصور فطنته وقلة ذكائه فلا يبعد القول بوجوب تركه ورجوعه الى تقليد الحي فينحصر الثمرة في النزاع

بين العلماء في ذلك ولكن الكلام في وجوب التنبيه على ذلك من باب الأمر بالمعروف والإرشاد كالمسائل الفرعية وعدمه فتأمل واما ساير ادلتهم
فاقويها ان المقدمات الظنية ليس بينها وبين نتايجها لزوم عقلا فلان الفقه لما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل معه
وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن السند ولا يمكن التمسك بالاستصحاب لاشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب وفيه
اولا منع امتناع بقائه لقيام المعلوم بالنفس الناطقة ولئن سلمنا زوال العلوم والاعتقادات القائمة بالنفس بواسطة انكشاف نفس
الأمر له وارتفاع الظن وحصول اليقين باحد الطرفين او بقاؤها خاليا عن الاعتقاد فنقول ثانيا لا مانع من ان يكون مستند الحكم هو الظن الثابت في
المقترن به مع عدم العلم بالمزيل حال الحيوة مع ان الاستصحاب جواز التقليد للمقلد يدل على جواز التقليد ولذلك قيد بعضهم الجواز بالتقليد
للمقلد الذي كان يقلده في حيوته بخلاف التقليد الابتدائي واستقربه بعض المحققين من المتاخرين ويمكن ان يعمم الاستصحاب بالنسبة الى
الكل فان حكم كل من كان يطلع على ذلك المجتهد في حال حيوته وعرفه بقابلية التقليد له كان جواز التقليد له فهذا الحكم مستصحب
المقلدين ومنها ان المجتهد اذا مات سقط اعتبار قوله ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه وفيه انه لا يلايم مذهبنا في الاجماع فانه لا عبرة
عندنا بقول آحاد المجمعين بل انما هو لكشف الاتفاق عن راي رئيسهم ولذلك نقول بعدم ضرر مخالفة معروف النسب ويجوز
ايضا ومنها ان متابعة الاعلم والاورع واجب بالاجماع ولا يمكن معرفته في الاموات وفيه مع ما عرفت من عدم صحة اطلاق هذا
الكلام ومنع هذا الاجماع ان تلك المعرفة يمكن بتتبع الاخبار والسير ومنها ان المجتهد اذا تغير رايه يجب العمل برايه الاخير ومع تغيره
في الاموات وفيه انه مع التميز يمكن العلم بتواريخ كتب المجتهدين وفتاويهم انما يتم فيمن علم فيه تغير الراي واحتمال التجدد لا يغير
للاصل كالحي وهيهنا وجوه اخر ضعيفة جدا لا نطيل الكلام بذكرها وذكر ما فيها ثم ان صاحب المعالم ره قال في اخر كلامه على ان القول
بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا
فالرجوع الى فتواه فيها دور وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من
اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه ره وقد ذكر
ما يقرب من بعض هذا الكلام في مسئلة تجزي الاجتهاد ايضا وفيه ما لا يخفى اذ الفائدة عظيمة جدا سيما لمقلد مجتهد مات
مستحضرا لفتاويه كلها ولكن شاركه في العصر القادر على الاخذ منه بالرواية وكانه اراد بقوله على اصولنا التعريض الى ان العامة
لما كان بناؤهم على العمل بمذاهب الائمة الاربعة فهو كثير النفع عندهم لا عندنا وقد عرفت انه ليس كذلك وقوله لان المسئلة اجتهادية
فيه ما عرفت مرارا ان هذه المسئلة من توابع المسائل الكلامية ويجب فيها الاجتهاد لا التقليد على التفصيل الذي مر مرارا

من معذورية الغافل وكفاية الظن مع عدم امكان تحصيل العلم ولو بالاعتماد على قول عالم حي او ميت ولا يشترط فيه معرفة هذه المسئلة وسائر
شرائط الاجتهاد في الفروع مع انا لو سلمنا كون المسئلة فرعية فانما يتم الكلام على القول بعدم التجزي واما على القول به فيجتهد في هذه المسئلة ويقلد
الاموات في الباقي قوله فالقائل بالجواز ان كان ميتا الى اخره قلنا نختار اولا الاول قوله فالرجوع الى فتويه دور وفيه انه اذا افاد العقل
الى ان يعتمد في هذه المسئلة الاصولية لحصول ظنه به فلا دور لتوقف تقليده في الفروع ح على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقله في مسئلة اصولية مع
انه يتحقق بالمقلد الذي يقلد العالم الاصولي في الاخذ عن العالم الاصولي دون الاخباري ثم يرجع الى ذلك العالم الاصولي في الفروع بسبب قوله
وثانيا الثاني وما ذكره من بعده عن الاعتبار بعيد عن الاعتبار اذ لا بعد فيه اصلا سيما في البلاد التي لم يوجد فيها مجتهد حي وامكنهم العمل
بالرواية عن الميت فاتفق دخول مجتهد حي بها بعنوان المرور والعبور فيستفتونه في جواز تقليد الاموات ثم يعملون على قولهم قوله
لما يظهر من اتفاق علمائنا اه قد عرفت الاشكال في تحقق الاجماع وغاية الامر انه اجماع منقول ظني فاذا حصل الظن للعامي بقول الميت في
المسئلة الفرعية انه حكم الله تعالى في الواقع فكيف يعارض به الظن الحاصل من الاجماع المنقول على عدم جواز العمل بتقليد الميت كما مر نظيره
في محل التحقيق في المسئلة ان المقلد ايضا كالمجتهد بنائه على العمل بالظن لا محض التعبد في تقليد المجتهد وما توهم ان المقلد لا يقطع على
ان عمله على قول المجتهد من جهة انه مظنون انه حكم الله تعالى بل انما يعمل لانه يجب اجمالا ان العمل بقوله حكم الله في حقه لا ان الاحكام
الخاصة لكل واحد واحد منها بالخصوص مظنون له انه حكم الله تعالى فهو فاسد اذ لا حرج على المتابعة هو الاتيان بما اراده الله تعالى منه في
كل واقعة وقد ثبت على هذا المنع من الفطام الى ان ثبت بقيته فان الطفل في اول الادراك يجزم بان ما علمه امه او ابوه هو نفس
الحكم الذي في الواقع فضلا عن حصول الظن به وكذلك يستمر على هذه الحال ويبدل معلمه بمعلم اخر اعلم من الاول الى ان يصل
الى حد تقليد المجتهد فلم يدع انه جازم بانه حكم الله فلا اقل من كونه ظانا فاذا آل الامر الى العمل بالظن فكلما حصل له
الظن بعد انسداد باب العلم فهو تكليفه سواء كان ذلك بتقليد الحي او الميت وسواء اكثر ظنه في شخص او اختار احد الظنين الحق لعدم
المرجح ثم ان العمل بكتب الموتى ليس عين تقليد الميت فانه في الغالب اجتهاد في فهم مرادهم وهو في غاية الصعوبة لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد
ولذلك فصل بعض علمائنا وهو الشيخ ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي على ما نقل عنه فقال لا شبهة في ان المستفتي ان
وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء من الحاكي سواء كان عن حي او ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين فيتعين عليه كالمجتهد فانه يجب عليه العمل
باقوى الدليلين فان لم يجد فلا يخلو اما ان يجد من يحكي عن الحي اولا فان وجد تعين ايضا وان لم يجده فاما ان يجد من يحكي عن الميت اولا
فان وجده وجب الاخذ بقوله وان لم يجده وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين ونقل مثل ذلك عن الشيخ علي بن هلال ايضا اذا

بعد الاحاطة بما حققناه سابقاً في تقليد الأعلم وغيره تعرف حقيقة الحال وان المعيار متابعة ما يظن بانه حكم الله او انه واحد من الأمور
المتساوية نسبتها الى ما هو حكم الله او الى ما يحصل الظن بما يفيد الظن بانه حكم الله والرواية عن المجتهد والفهم من كتابه بالاجتهاد من
القبيل ففي كل مرتبة من المراتب مكلف بالظن بحكم الله منحصراً او في واحد من المحتملات المتساوية ثم ان بعض المتأخرين فصل تفصيلا
آخر وقال بجواز تقليد من علم من حاله انه لا يفتي الا بمنطوقات الأدلة ومدلولاتها الصريحة او الظاهرة الواضحة دون الأفراد الخفية للعمومات
واللوازم الغير البينة اللزوم للملزومات كالعقد وغيره ومن يشبههما من الفقهاء حياً كان او ميتاً ولا يجوز تقليد من يعمل باللوازم والأفراد
الخفية حياً كان او ميتاً وهذا في غاية السخافة والغرابة اذ جل الأحكام والفتاوى التي يحتاج اليها الرعية انما يستنبط من القسمين
الأخيرين وغالب احتياج الناس الى المجتهد انما هو في ذلك واغرب منه ما بني عليه هذا الحكم وهو ان كثرة اختلافهم في القسمين الأخيرين
كاشف عن غلطهم بخلاف الاختلاف الحاصل في القسمين الأولين فانه يرجع الى اختلاف الأخبار فان عدم الاعتماد على الأخيرين لو كان
لكون الاختلاف ناشئاً من عدم اصابة الحق فالاختلاف في العمل بالأخبار ايضاً مبني على اختلافهم في الترجيحات المأمور بها فيهما فالترجيح انما
يصدر من رأي المجتهد وفكره والغلط فيه ايضاً غير عزيز مع ان الفرق بين الظواهر والنصوص وغيرها ايضاً من الأمور الاجتهادية فرب
ظاهر عند بعضهم هو خفي عند آخر وبالعكس الى غير ذلك من المفاسد الواردة على هذا التفصيل لا يخفى على من تأمل فيه بحث خلو
في جواز خلو العصر عن المجتهد ذهب الأكثرون الى الجواز ومنعه الحنابلة والأول اظهر وربما فرع عدم الجواز على القول بعدم جواز تقليد
الميت ويلزم على القائلين بجواز تقليد الميت ايضاً على هذا انه يجب ان لا يخلو العصر من الرواة عن الموتى ايضاً ولا يخفى ضعف التفريع
ويستعرف وجهه لنا انه لا دليل على الاستحالة وما يستدل به من قوله عم لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله تعالى او نظائره
لا دلالة فيه على المدعى لعدم استلزام كون طائفة على الحق وجود المجتهد اذ يكفي فيه كونها على الحق ولو بالاتيان بما اقتضاه التكليف على حسب
الوسع والطاقة وكذلك لا يدل عليه ما ثبت عندنا ان الله تعالى في كل حجة يبين لهم ما يحتاجون اليه فان ذلك منتقض بعدم ظهور
الا الامام الذي هو الحجة الواقعية وتحقيق هذا المطلب انه لم يعلم من النواميس الالهية والطريقة المستمرة في سلوكه مع عباده لزوم تبليغ
الأحكام والشرائع التفصيلية الى كل واحد من العالمين في كل عصر ومصر بحيث لم يشذ منهم واحد بل يكتفي بالبلاغ الى الأغلب فيما جرت العادة بوصول
اياهم بل يكتفي بالبلوغ في الجملة كما هو المشاهد في هذه الحال اذ من المعلوم انه لم يصل كل طريقة الاسلام الى جميع اطراف العالم في
بل ولا الى جميع آحاد المكلفين في الأمصار القريبة منه وكذلك الحال في الأئمة بعده صلى الله عليه وآله بل الأمر فيهم اظهر واجلى لعدم اقتدار اكثرهم على
نشر الأقل من التكاليف ايضاً وكذلك لم تجر العادة باخذ الحاضرين عنده وعندهم عليهم السلام جميع ما بلغوه على ما هو عليه في نفس الأمر كما

كانوا يكتفون عنهم بما يفهمونه ويقررونهم على ذلك كما اشرنا اليه مراراً سيما في مباحث خبر الواحد فلزوم الرجوع الى المجتهد الحي على القول
به انما هو مع الامكان وعلى قدر ما جرى العادة بوصول حكمه الى المقلدين وعلى هذا فعلى القول بجواز تقليد الميتين فربما لا يمكن المعول
على الرواية عن الموتى ايضاً ولا على درك مقاصدهم من كتبهم او لا يوجد من الكتب فلا مدفع بتجويز تقليد الموتى للفرار عن الاشكال المذكور
ايضاً فمقتضى سيرة الله تعالى مع عباده على ما هو مقتضى العقل والنقل والمشاهدة بالعيان هو العمل على ما علم انه من الله سواء كان باليقين
المصطلح او باعتقاد المكلف ثم بالظن به من الباب الذي هو الحجة من المجتهد الحي ان اشترطناه او بالرواية عن الميت ايضاً ان قلنا به
ما يحصل به الظن من تقليد العوام وفي كل ذلك اما باليقين او من جهة كونه احد المظنون واما لزوم العمل بالاحتياط فلم يقم حجة عليه
كما حققناه في محله فانه لا دليل على وجوبه عقلاً ولا شرعاً لا عند المقلدين حيث يريدون الاجتهاد في المسألة من جهة كونها كلامية ولا عند
المجتهدين الناظرين في المسألة لأجل ارشاد العوام وامرهم بما يتكلفون به نفوسهم لما بيناه بل تكليفهم ان لا يتركوا جميع
المحتملات التي يقطعون او يظنون ان التكليف ليس بخارج عنها والحاصل ان اشتراط العمل بقول النبي او الامام او المجتهد الحي او الرواة
عن الموتى او كتبهم في كل عصر ليس الا بالنسبة الى المتمكنين ولا يجب على الله تعالى تمكين الكل عن ذلك اذ لو كان واجباً لمكن الكل
عن ذلك والتالي باطل كما عرفت فالمقدم مثله فالتحقيق في بيان تكليف الغير المتمكنين وقد عرفت ان الاحتياط غير واجب فيعمل
على مقتضى اصل البراءة في اليقين وفي لزوم الاتيان بالمتعدد والمتكرر ومن ذلك يظهر الجواب عما يقال انه لو لم يجز تقليد الميت
فيلزم في العصر الخالي عن المجتهد الحي ان يكون كلهم فاسقين لتركهم الواجب الكفائي فيتعطل الأحكام لانا نقول مع ان الاشكال يرد
على القول بجواز ذلك ايضاً من جهة تعطيل القضاء لانه مختص بالمجتهد عندهم ومنتقض بالصنايع الواجبات الكفائية غالباً ان
الوجوب الكفائي انما يسلم مع الامكان والقول بان انعدام المجتهد في جميع الأوقات من جهة تقصير المكلفين ممنوع مع ان قصر طبقة
من المكلفين في العدم فلا يحسن على الطبقة الثانية لاستحالة تحصيل الاجتهاد من دون الاستاد والكلام فيه هو الكلام في غيبة الامام
بسبب تقصير الرعية في الطبقة الأولى وان كان يمكن دفع ذلك بانه لعله عدم قابلية الطبقة الثانية وعدم تهيئهم لظهوره ومعرفة
امامهم انه اذا ظهر لا يعينونه من جهة سوء سريرتهم وقبح اختيارهم صار سبباً لعدم ظهوره في الطبقة الثانية ايضاً بخلاف المجتهد ومن
يظهر الجواب عما يقال ان تقليد الأموات لو كان جائزاً لخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائي لأن المسلم من وجوبه الكفائي انما هو في الجملة وهو
ثبوت الاحتياج مع انه يمكن منع الملازمة ايضاً اذ العادة قاضية بعدم كفاية تقليد الأموات في جميع ما يحتاج اليه الناس في كل عصر
لاستنباط الفروع المتجددة والأحكام الحادثة وخصوصاً من جهة ان تحول الاجتهاد امر متدرج وليس بدفعي فعدم الاحتياج في زمن

الأوان لا يستلزم رفع وجوبه لتدارك الحوائج المترقبة والتقاعد منه يوجب التعطيل عند نزول الواقعة فالحكمة الالهية تقتضي بجعله
قبل نزول الواقعة هذا كله مع ان اقتضاء احتياج المجتهد الحي عندهم فلا يكفي جواز تقليد الميت في الأحكام مطلقاً تتمة في التعارض والتعادل
والترجيح فاذن تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو لا يكون في القطعيين لاستحالة اجتماع النقيضين وما ذكر من فرض
الاجماع من امكان تحقق الاجماع على طرفي النقيض فهو ليس على حكم واحد بل انما هو على الحكمين المختلفين بسبب الأشخاص والأوقات مثل ما لو
انعقد الاجماع على ما هو مقتضى التقية مرة وعلى ما هو من مراتب مرة اخرى وحقيقة ذلك ايضاً يرجع الى العدم لان ذلك انما يتصور في
الشخصين اطلع احدهما على احد الاجماعين والآخر على الآخر والا فبالنسبة الى الشخص الواحد لا يتحد مورد الاجماع وكذلك الحكم في
ذلك وكذلك لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون بين دليلين ظنيين وهو قد يحصل بين المتباينين
وقد يحصل بين العموم والخصوص المطلقين وقد يحصل ما بين العموم والخصوص من وجه وقد يحصل في غير ذلك وقالوا ان العمل بهما من وجه
اولى من اسقاط احدهما بالكلية ومرادهم بالأولوية التعيين كما في قوله تعالى واولوا الأرحام بعضهم اولى ببعض وهو صريح العلامة
في نهج فيحصل الجمع بين الدليلين غالباً بحمل العام على الخاص في العام والخاص المطلقين وبحمل كل من المتناقضين على بعض افراد موضوع
الحكم واما في العام والخاص من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالآخر للزوم التساقط اللهم الا ان يرجع احدهما الى بعض افراد العام وبقي
الآخر على عمومه كما سنشير اليه وان لم يمكن في ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية واما بين الأمر والنهي فقد يمكن الجمع بحمل الأمر على
الرخصة والنهي على المرجوحية فيحصل الكراهة ولا يلتفتون في هذا المقام الى ملاحظة الترجيح والقوة والضعف كما اشرنا اليه في مبحث تخصيص
العام بمفهوم المخالفة وهي في تمهيد القاعدة في مقام التعليل لهذا الحكم لأن الأصل في كل واحد منهما الأعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة
الترجيح من غير مرجح ولم افهم معنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والآن فقد يوجد المرجح لأحدهما دون
ان يق ان مراده اذا امكن العمل بكل منهما ولو كان بارجاع التوجيه الى كليهما فمع ذلك لو عمل بواحد وترك الآخر فيلزم الترجيح
بلا مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكمين متغاير في الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما لأن لكل واحد من الدليلين دليل على حكم غير
آخر فضعف احدهما بالنسبة الى الآخر لا يصير منشأ لترك مدلوله وذلك كما لو فرضنا ان واحداً من المسائل الفقهية ثبت بنص الكتاب وأخرى
مما ثبت بخبر واحد فبعد ملاحظة القرائن المخرجة للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين مختلفاً فالعمل على احدهما دون الآخر ترجيح
بلا مرجح اذ كل منهما قام دليل على طبقه وتكليف المكلف في كل مسألة العمل بمقتضى ما يدل عليه دليلها فالعمل باحدهما دون الآخر ترجيح
بلا مرجح هذا ولكن الاشكال في معنى قولهم هذا ومرادهم من الجمع فان كان مرادهم وجوب الفحص والتفتيش عن القرائن والأمارات

والأمارات اللفظية والحالية والمتعارفية وتحصيل ما ظهر للمجتهد ثم قرينة على ارادة خلاف الظاهر من كل من الدليلين كما في صلاة العاري فانما
اوجد لنا ما يراد من احدهما كما في العام او الخاص المطلقين كما اشرنا في موضعه او كما في العام والخاص من وجه كما اذا قام قرينة على ارادة
بعض الأفراد في احدهما دون الآخر وهكذا الى غير ذلك من الأمر كما ذكروه ولكن ينبغي ان تعرف في القرينة انه اذا قامت على معنى خلاف الظاهر
في الدليل الأقوى لم يوجب تقديم الأضعف على الأقوى بل لا بد ان يكون تلك القرينة قوية بحيث تغلب قوته على ظهور الدليل الأقوى حتى
لا يلزم ترجيح الأضعف على الأقوى مثلاً اذا وقع تعارض بين خبر الواحد وظاهر الكتاب ولكن كان هناك خبر آخر معمول به عند المعظم
ان المراد في الكتاب خلاف ظاهره فيعمل على الدليلين ولم يستلزم ذلك تقديم الأضعف على الأقوى مثلاً اذا ورد خبر في جواز التكلم
والقراءة عند سماع صوت قارئ القرآن فهو معارض لقوله تعالى فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فتنقل ان صحيحة زرارة المفسرة
للآية بقوله ع يعني في القراءة خلف الامام قرينة لارادة خلاف الظاهر من الآية فيجمع بين العمل بالرواية الأولى وظاهر القرآن بحمله على القراءة
خلف الامام فيجوز التكلم والقراءة في غير خلف الامام عند قراءة القرآن وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلماتهم ان يحصل الجمع بين الدليلين
بحمل واخراج احدهما او كليهما عن الظاهر وان لم يظهر للمجتهد قرينة توجب ظهور المعنى الذي في الظاهر له بحيث يمكن التمسك به في مقام الاستدلال
فلا دليل عليه ولا برهان يرشد اليه بل ربما يوجب هجر الدليل الشرعي رأساً والأخذ بما لم يعهد من الشرع اصلاً فلا دليل على ارجاع كل من
المتناقضين الى بعض الأفراد بعض لمناسبة الجزئية والاستحسانات كما فعله في حمل الولد في الأحاديث الدالة على حفيته ابا على الذكر
والأم على الأنثى الا ان يكون الشهرة قرينة على ذلك كان هناك دليل يدل عليه خفي علينا كما في صلاة العاري وان كان بناؤهم في ذلك
على كون الجمع بين الدليلين فلا وجه له بل خلاف المستفاد من الاخبار فانهم كانوا اذا سئلوا عن اختلاف الأخبار حكموا بالرجوع الى المرجحات
من ملاحظة الأفقه والأعدل وغير ذلك ولم يحكموا بالجمع مهما امكن حتى بالمعنى المذكور بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا يتكلمون
على سبيل الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا ان الاختلاف منا وانه ابقى لنا ولهم وربما يجيبون عن اشكال الاختلاف الوارد
في اخبارهم واخبار آبائهم باختيار احدها ولم ينكروا الاختلاف ولم يأمروهم بالجمع بينها ولو بالتأويلات البعيدة وما بلغ الشيخ
فما بني عليه من التأويل فهو ليس من باب الجمع بين الدليلين غالباً بل هو يلاحظ المرجحات اولاً ويقدم الراجح ثم يذكر تأويله لما في
الراجح لما ذكره في اول كتابه من ان بعض الشيعة ارتد عن المذهب بسبب حصول التناقض في اخبار الأئمة واراد بذلك دفع التناقض بابداء
الاحتمال الغير المنافي وحاصله ان هذا الحديث اذا كان محتملاً لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم ذلك وكان عليه قرينة
حالية او مقالية ذهبت بالحوادث ولكن هذا لا يصير حجة شرعية ولا يجوز التمسك بمجرد الاحتمال اذ الحجة انما هو القطع بمراد

الشك او الظن القايم مقامه واما مجرد الاحتمال فكلا والحاصل انه لا ريب ولا شك في وجود التعارض بين الادلة الفقهية فما وجد فيها قرينة
من نفس المتعارضين او من خبر معتمد او اجماع بسيط او مركب او نحو ذلك يوجب انفهام معنى يمكن العمل بكليهما على الوجه الصحيح المدلول عليه
بالدلالة الحقيقية او المجازية المعتبرة الظاهرة بسبب وجود القرينة الظاهرة والعلاقة الواضحة بحيث لم يوجب طرح الاقوى واخراجه عن الظاهر
بسبب الاضعف فلا شك ولا ريب حينئذ في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح احدهما واما ما لم يقم عليه حجة ولا قرينة توجب حمل اللفظ عليه
عرفا ولغة فلا حجية فيه سيما اذا اوجب الخروج عن ظاهر الاقوى الى الاضعف ولكن لا مانع من ابداء الاحتمال في مقام رفع التنافي في نفس الامر
كما فعله الشيخ ولكن بشرط ان لا يجعل حجة في حكم شرعي فان كان مرادهم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح احد المذكورين فنعم الوفاق
وان ارادوا اولويته في غير ذلك ايضا ووجوب تعاطي التأويل وصرف احد الدليلين واخراجه عن الظاهر او كليهما بمحض الجمع بينهما فلا دليل
عليه ومن جميع ذلك ظهر ان مجرد كون احد الامارتين عاما مطلقا والاخر خاصا مطلقا لا يوجب التخصيص وان كان العام اقرب بسبب الاعتضاد
ولذلك ترى الفقهاء كثيرا ما يطرحون النص بمخالفته للاصل مع ان الاصل عام وهو خاص ومن تلك المواضع رد رواية سيف بن عميرة
الصحيحة او الموثقة الدالة على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها بانها منافية للاصل وهو تحريم التصرف في مال الغير فيحتاج التخصيص الى
قرينة قوية تكسر سورة العام كما في المثال الذي قدمناه وقد يستدل بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين بان دلالة اللفظ على جزء مفهومه
دلالة تابعية وعلى كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا اعملنا بكل واحد منهما من وجه دون آخر فقد تركنا العمل بالدلالة
التابعية واذا اعملنا باحدهما وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك في ان الاول اولى وعارضه العلامة
في النهاية على ما نقل عنه بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعية من الدليلين والعمل باحدهما دون الآخر عمل بالدلالة الاصلية
والتابعية في احد الدليلين وابطال لهما في الآخر ولا شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين ونظر
فيه بعضهم بان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين واما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان
من دليلين فلا وهو ظ فان فيه تعطيلا للفظ الآخر والغاء له بالكلية ومن المعلوم ان الغاء دليل اولى من التعطيل اولى ولك في
النظر فيما قدمنا وتحقيق المعارضة ان العمل بالدليلين ح خروج عن الكلام الشرعي لاستحالة العمل على حقيقتهما وعدم قرينة معينة لذلك
التجوز بحيث يكون مقبولا عند اهل اللسان بخلاف العمل على حقيقة احدهما فانه لا مانع منه ولا امر اخذه في ترك الآخر لاصل البراءة لاستحالة
العمل عليهما معا على ما وردا عليه خصوصا مع ملاحظة ما ورد من الشرع من التخيير في العمل بايهما شئت ثم ان الشهيد الثاني ره بعد ذكر ما نقلناه
عنه في التعارض ولزوم الجمع بين الدليلين مهما امكن جعل من فروع الجمع بين الدليلين اعمال البينتين القائمتين على ملكية رجلين

للدلالة هو

رجلين بيديهما ثابتة على دار على الاستواء او لم يكن لاحدهما عليها يد ثم التحقيق فيه ان ذلك يصح بعد ملاحظة الترجيح في البينتين وتعادلهما
وتعادلهما وكيف كان فيمكن القدح في ذلك التفريع لامكان استناد التنصيف الى ترجيح بينة الداخل فيعطى لكل منهما ما في يده او ترجيح
بينة الخارج فيعطى لكل منهما ما في يد الآخر اذ دخول اليد وخروجها اعم من التحقيق والاعتبار كما حقق في محله ويمكن استناد التعارض
والتساقط والتحالف فينصف بعد التحالف فيجري مجرى ما لو ثبت يداهما عليها ولم يكن هنا بينة كما هو المشهور ولكنهم نفع الاشكال منافع
التنصيف ولعل وجهه ان اليد وان كانت في الذي على الملك لكنها انما تدل على الملك في الجملة لا بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يعم جميع المواضع
فالقدر المسلم فيما ثبت اليدان عليها على الاستواء انما هو الملكية في الجملة لكل منهما وهو مقتضى حمل فعل المسلم على الصحة منضما الى دلالة اليد على الملكية
وحينئذ فلا مرجح لاحدهما على الآخر فيحكم بالشراكة اذ هو مقتضى قرار اليدين على وجه الصحة والحكم بالتسوية لرفع التحكم ولكن هذا لا يتم في الدليلين
اللفظيين اللذين لهما حقيقة ومجاز مطرد بل يحتاج الى قرينة مصححة لارادة خلاف الظاهر ثم قال بعد التفريع المذكور ولو كان بين الدليلين عموم
وخصوص من وجه طلب الترجيح بينهما لانه ليس تقديم خصوص احدهما على عموم الآخر باولى من العكس وذكر من جملة فروعه تفضيل النافلة في البيت
على المسجد الحرام فان قوله صلاة في مسجدي هذا تعدل الف صلاة فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضي تفضيل فعلها فيه على البيت لعموم قوله فيما
وقوله ص افضل الصلاة للمرأة في بيتها الا المكتوبة يقتضي تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة وقد رجح الثاني بان حكمة اختيار البيت على المسجد
هو البعد عن الرياء المؤدي الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل مع المسجدين واما حكمة المسجدين فهو الشرف المقتضي لزيادة الفضيلة على ما
مع اشتراك الكل في الصحة وحصول الثواب بحصول الصحة او امن حصول الزيادة ويمكن رد هذا الى الاول بعد صورة التعارض الذي يجمع فيها بين
الدليلين مهما امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى مظنة
الرياء من الفريضة وهذا هو الاصح وفيه مع ذلك اعمال للدليلين وهو اولى من اطراح احدهما اقول الفرق بين المقامين ان في الاول يرجح
الرواية الدالة على فعل النافلة في البيت ويطرح دلالة الرواية الدالة على استحبابها في المسجد في ضمن عموم صلاة في مسجدي وفي الثاني لم يطرح
تلك الدلالة بل خص عمومها بامر خارجي وحمل قوله ص صلاة في مسجدي على ارادة صلاة فريضة والامر الخارجي هو عدم مزاحمة الرياء للفريضة
غالبا فهو قرينة على انه اراد منها صلاة الفريضة فالجمع بين الدليلين صار بابقاء احد العامين من وجه على عمومه وهو ما عدا البيت وتخصيص
العام الآخر وهو صلاة في مسجدي بالفريضة بامر خارجي لا بالعام الآخر حتى يلزم المحذور فظهر بذلك امكان الجمع بين العامين من وجه
في العمل في الجملة ولكن لا بد ان يكون القرينة مما يعتمد عليها كما اشرنا سابقا والذي ذكره هنا ليس بذلك المعتمد الا ان عمل الاصحاب
والشهرة بينهم صار قرينة مرجحة لهذا الحمل وان وردت روايات معتبرة في استحباب النافلة في المسجد ايضا وعمل بها الشهيد الثاني في بعض

بالبقائه ثم ذكر في التمهيد فروعاً آخر للتعارض من وجه ثم قال فائدة اذا تعارض ما يقتضي الايجاب غير مع ما يقتضي تحريمه فانهما يتعارضان
كما قاله في المحصول وغيره حتى لا يعمل باحدهما الا لمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمنه على الترك
وجزم الآمدي وجماعة بترجيح المحرم اعتناء بدفع المفسدة ولكن ذكر الآمدي وابن الحاجب ايضاً انه يرجح الامر بالفعل على النهي عنه
وفي معنى ما ذكرناه ما لو دار الامر بين ترك المستحب وفعل المنهي عنه ثم ذكر له فروعاً اقول ومن ذلك يظهر ان مرادهم من الجمع بين
الدليلين هو ما ذكرنا من ان المراد العمل بهما على مقتضى طريقة اهل اللسان في اخراج الكلام عن الظاهر لا مطلق التوجيه ولهذا قيد بكيف
اتفق ويظهر بطلان ما قد يتخيل ان الجمع في ان يحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية اذ في ذلك خروج عن مقتضى الدليلين بلا دليل
فلا بد من الرجوع الى المرجحات واختيار احدهما وطرح الآخر بسبب الترجيح او العمل على احدهما لم يعلم مرجح من باب التخيير كما تحرر ومطلق
الاعتناء بالدليلين والجمع بينهما لا يصير موجباً لذلك ولا بد لايق ان التعارض وعدم امكان العمل على حقيقة الامارتين قرينة على ارادة
المعنى المجازي المحتمل فان اتحد المجاز فهو متعين والا فالاقرب وان لم يتفاوت فالتخيير وذلك لان المظنون ان احد الامارتين من الشرع
وان حصل الاشكال في المراد بسبب التعارض فقط ولتعارض لانا نقول اولاً انا نمنع الظن بكون الامارتين من الشرع مع حصول التعارض المظنون
انما هو احدهما سلمنا ولكن لا نسلم انه لا بد ان يكون مدلول كل واحد منهما مراداً للشارع ولو على سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون احدهما وارداً
على مورد التقية فيجب القاؤه رأساً فلا دليل على وجوب التأويل وسعتهما كل منهما اذا لم يقم دليل عليه بل لا دليل على جوازه ان اريد
الاستدلال به نعم لا نضائق عن تأويل المرجوح بما لا ينافي الراجح كما فعله الشيخ من باب الاحتمال ولكن لا يمكن الاعتماد عليه في
الاستدلال فاذا اردت المعنى التحقيقي المتحقق لقولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح فهذا انه يجب الفحص والتفتيش عن القرائن والعلامات حتى
يظهر لك المعنى الصحيح والمراد الذي لا يشترط عدم خروج الاقوى عن ظاهره كما بيناه سابقاً وحقيقته يرجع الى انه لا بد ان يثبت
حتى يظهر ان الموضوع في الامارتين واحد او مختلف وان التعارض الظاهر فيهما هل هو واقعي او هو كذلك في نظر الظان ثم العمل على مقتضاه
فخذ هذا ودع عنك ما سواه مما يتعاوره الغافلون المعارضون عن التحقيق ثم ان المعارضة بين الامر والنهي قد يكون بسبب ورودهما على
موضوع واحد فيحصل الاشتباه في الحكم وقد يكون بسبب اشتباه الموضوع بين المأمور به والمنهي عنه كاختلاط موتى المسلمين بموتى الكفار
فيتردد الامر بين وجوب غسلهم والصلاة عليهم وحرمتها والمشهور وجوب غسلهم جميعاً والصلاة عليهم لكن بقصد المسلمين فيكون من باب
تخصيص العام بالنية ثم ذكر في التمهيد بعد ذلك تعارض الاصلين وقال انه يعمل بالارجح منهما باعتضاده او نحوه فان فقد ففيه
وجهان وفروع ذلك كثيرة جداً وذكر كثيراً منها فيه منها مسئلة تعارض الاستصحابين في الذبابة التي وقعت على نجاسة رطبة

رطبة ثم سقط بالقرب على ثوب وشك في جفاف النجاسة وهو موجب في التمهيد نجاسة الثوب لان استصحاب الرطوبة طارئ على طهارة
الثوب فيه تامل وقد اشرنا في مبحث الادلة العقلية الى جواز العمل بالاصلين المتنافيين في الجملة فراجع **قانون** تعادل الدليلين
عبارة عن تساويهما في اعتقاد مدلوليهما ولا ريب في امكانه ووقوعه عقلاً كحصول الظن المتواتر في زمن الصيف فتواتره يدل على
المطر وكونه في الصيف على عدمه واما شرعاً فاختلفوا فيه والاشهر الاظهر امكانه ووقوعه خلافاً لبعض العامة لنا انه لا يمتنع ان
يخبر رجلان متساويان في العدل والثقة والصدق بحكمين متنافيين والعلم به ضروري وتعادل الامارتين قد يكون في مسئلة
كحديثين متساويين دل احدهما على وجوب الشيء والآخر على حرمته وقد يكون في موضوع كالامارتين المختلفتين في تعيين القبلة مع
تساويهما وقد يكون في الحكم والقضاء كاليد في البينتين المتساويتين وايضاً قد يكون التعادل مع تنافي الفعلين كالمثال الثاني وبالعكس
كالمثال الاول يحتج المنكر بانه لو تعادل امارتان على الحظر والاباحة فلا يجوز العمل بهما ولا تركهما معاً للزوم العبث في وضعهما
على الحكيم ولا بواحد معين منهما للزوم الترجيح بلا مرجح ولا بواحد لا بعينه فانه في معنى اباحة الفعل فيرجع الى الثالث فان الاباحة
هو واحد معين منهما وفيه انا نختار تركهما ونرجع الى الاصل ولا محذور اذ لم يثبت من الخارج انحصار التكليف فيهما وان ثبت
فنختار الرابع ونقول انه لا يستلزم الاباحة بل انما يستلزم لو اختار لا مطلقاً وهو مثل التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين
في العدل والعلم مع كون الفتوى في الاباحة والحظر فباختيار تقليد المبيح يصير مباحاً وباختيار تقليد الحاظر محظوراً ثم ان المجتهد يتخير
في العمل باي الامارتين شاء ويخير مقلده كذلك واما في الحكم والقضاء فالتعيين الى القاضي ولا يجوز تخيير المتداعيين لمنافاته مع قطع
الخصومات لاختلاف الدواعي وفي جواز اختيار القاضي ترجيح احدهما في صورة والاخرى في اخرى قولان الاقوى نعم لعدم المانع ثم
انهم اختلفوا في صورة التعادل فالمشهور المعروف من محققي اصحابنا التخيير وقيل بتساقطهما والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف في التخيير
تمام الكلام **قانون** الترجيح في اللغة هو جعل الشيء راجحاً وفي الاصطلاح هو اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها وهو المناسب
للتعارض والتعادل اللذين نعم يستعملان في هذا الباب فانهما صفتان للامارة لا فعلان للمجتهد وقد يطلق الترجيح بمعنى آخر وهو تقديم
المجتهد احد الامارتين على الاخرى للعمل بها ولما لم يكن ذلك الا في الامارتين لعدم تصور التعارض في غيرهما كما مر فيحتاج الى مرجح
للتقديم حذراً عن التحكم وذلك المرجح هو اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح يسمى في اصطلاح
القوم فما عرفه بعضهم بتقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها فبالتعريف الذي ذكرناه ليس في محله اذ التعريف الاول انما هو لصفة
الامارة الراجحة والثاني في فعل المجتهد مع انه يمكن ان يتعلق مبدأ الاشتقاق فيهما ايضاً مختلف كما اشرنا اليه في لفظ الترجيح بلا مرجح

في حكم

نعم يستعمل الترجيح

في اخبار الآحاد فان مبدأ الاشتقاق في فعل المجتهد هو الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح في اللفظ المذكور وفي الترجيح الذي هو صفة الامارة
هو الرجحان بمعنى الاشتمال على المزية والمصلحة كلفظ المرجح في اللفظ المذكور وفي الترجيح فلا معنى لترجيح التعريف الثاني على التعريف الاول
كما فعله المحقق البهائي والشارح الجواد اذ لا مشاحة في الاصطلاح نعم للاعتراض عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل
المجتهد ايضا ولعل المناقشة انما هو على من يمنع ذلك ووجهه انه مصدر التفعيل المناسب بفعل المجتهد من الامارة والامر في ذلك سهل واذا
حصل الترجيح لاحد الامارتين يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح وقيل ان الحكم ح ايضا اما التخيير او التوقف لان زيادة الظن لو كانت
معتبرة في الامارة لكانت معتبرة في الشهادات والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه منع الملازمة وبطلان التالي كليا لان المدار
في البينة على التعبد بخلاف الاجتهاد ثم ان المرجحات يتعرض لكل الامارات لكنهم حققوا الكلام بذكر المرجحات في الاخبار فنحن ايضا نذكرها او
نشير الى الحكم الباقي فنقول ان الترجيح بينهما اما من جهة السند او من جهة المتن او من جهة الاعتضاد بالامور الخارجية وعلم ان المراد
من كون كل المذكورات مرجحا انما هو اذا قطع النظر عن غيره من المرجحات ففي مقام ذكر كل منها لا ينبغي اشتراط عدم المرجوحية من جهة
اخرى كما يظهر من العلامة في النهاية حيث اشترط في كون علو الاسناد مرجحا ان لا يكون في سند الرواية الاخرى كثرة الرواة وتعددها في كل
طبقة وان يجب ان يوافي ساير الصفات فانه مما لا حاجة اليه ههنا اما الترجيح من جهة السند فمن وجوه الاول كثرة الرواة اي تعددها في كل طبقة
فيرجح ما رواه الاكثر لقوة الظن لتعاضد الظنون الحاصلة فيها بعضها ببعض وهذا هو الذي قد ينتهي الى التواتر وافادة اليقين الثاني قلة
الوسائط وهو الذي يسمى بعلو الاسناد فهو راجح على ما كثرت وسائطه لان تطرق احتمال الكذب والسهو والغلط وغيرها في الاول اقل
وهو واضح وعارضه العلامة في النهاية بالندرة والقلة فيكون مرجوحا من هذه الجهة وهذا انما يتم فيما لم يعلم ادراك كل من الوسائط الآخر وكان
الفصلة بين المروي له والامام المروي عنه مدة يستبعد طول عمر هذه الوسائط بحيث يستوعبها واما فيما علم فيه لقاء وادراك كل منهم
لمن فوقه وشاع روايته عنه فلا وجه الثالث رجحان راوي احدهما على الآخر من حيث الصفات المرجحة لرجحان الظن مثل الفقه والعدالة واليقين
والضبط والفطنة والتقوى والورع ولا يخفى وجه الترجيح لان الفقه يوجب معرفته بجوانب الكلام وموارده ورده ومناسبة حال المروي له وكيفية
الرواية وذكر حال السماع مما يتفاوت به فهم المخاطب لمعنى الحديث وكذلك ساير الصفات المذكورة توجب الظن بالصدق وعدم الغفلة فيحصل الظن
في العالم والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهكذا وليس ذلك من قبيل المجتهد بين الآن اذ جعلناهما من باب الامارة للمقلد كما في المجتهد
وقد عرفت الاشكال فيه ويندرج في ذلك تفاوت مراتب العدالة بسبب تزكية الواحد والاثنين او الاكثر وامور اخر مثل كون احد
الراويين مباشرا للقضية دون الآخر كما يقدم رواية ابي رافع ان النبي ص تزوج بميمونة وهو حلال [illegible] وكان هو السفير

بينهما على رواية ابن عباس بانه نكحها وهو محرم وكذلك كون احدهما مشافها للمروي عنه دون الآخر وكذلك كون احدهما قريبا منه والآخر
بعيدا وهكذا ويندرج في الترجيح باعتبار السند ما كان احد الراويين غير مشتبه الاسم دون الآخر واما الترجيح من جهة المتن فهو ايضا من وجوه
الاول تقديم المروي باللفظ على المروي بالمعنى والسوية بينهما اذا كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمهارة ضعيف وهذه المعرفة
شرط جواز ذلك لا شرط المساواة وهو لا ريب ان الاول ابعد من الزلل مطلقا الثاني في تقديم المقروء من الشيخ على المقروء عليه الثالث تقديم
المتأكد الدلالة على غيرها سواء كان من جهة تعدد مواضع الدلالة في احدهما دون الآخر او من جهة اخرى مثل تأكد الحكم بالقسم والتغليظ كما
في بعض افراد القصر فقصر وان لم تقصر فقد والله خالفت رسول الله ص ومثل ما كان احدهما معللا دون الآخر او يكون دلالة احدهما بعنوان
الحقيقة والآخر بعنوان المجاز الاقرب والآخر بالابعد او احدهما بعنوان المنطوق والآخر بالمفهوم او احدهما بالعموم والآخر
بالخصوص ولا يذهب عليك ان المراد من ترجيح الخاص على العام ههنا تقديم الخاص على القدر المساوي له من مدلول العام فيكون بينهما
تناقض ولا يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح ولا ريب ان الخاص ارجح من العام للنصوصية والظهور فهذا لا ينافي قولهم بان في التخصيص جمعا بين
الدليلين وان الجمع مقدم على الترجيح فاذا لوحظ مجموع مدلول العام مع الخاص فيمكن الجمع بينهما وبذلك يندرج الكلام فيه تحت قاعدة
تقديم الجمع على الترجيح واذا لوحظ في الجمع لابد من ترجيح الخاص على القدر المساوي له من العام ويصير الامر في ابقاء الخاص على حاله واسقاط
ما يساويه من العام او ابقاء القدر المساوي من العام واسقاط الخاص فيندرج تحت قاعدة التعارض والترجيح ومثل ما كان احدهما عاما مخصصا
والآخر غير مخصص لو كان التخصيص في احدهما اقل وفي الآخر اكثر الرابع الفصاحة فيقدم الفصيح على الركيك وربما يعتبر الافصحية ايضا
ووجهها انهم ع افصح الناس والافصح اشبه بكلامهم ويورث الظن بالصدق ايضا والتحقيق في ذلك ان الفصاحة اذا كانت بحيث يستبعد
صدورها عن غيرهم كعبارات نهج البلاغة والصحيفة السجادية وبعض كلماتهم الاخر من الخطب والادعية فلا ريب انها من المرجحات بل اقواها والا
فالذي يظهر من تتبع الاخبار سيما في مسائل الفروع انهم ع لم يكونوا معتنين بشأن الفصاحة ولم يتفاوت كلماتهم فيها تفاوتا مع ...
بحيث يمكن التمييز بذلك وحصول الرجحان والظن به معه الخامس ان يكون دلالة احدهما على المراد محتاجا الى الوسط والواسطة دون الآخر فان
مقدم على الاول واما الترجيح بالاعتضادات الخارجية فمن وجوه الاول اعتضاد احدهما بدليل آخر اذ لا ريب في قوة الظن في جانب المعتضد
وكذلك اذا كان احد المتعاضدين اقوى من الآخر اذا اعتضد كل منهما بدليل الثاني اعتضاد احدهما بعمل المشهور سيما المتقدمين لقرب
عهدهم بزمان الائمة ع وتمكنهم من معرفة حال الاخبار ازيد من المتأخرين ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما موافقا للقدماء والآخر
موافقا للمتأخرين وتعارض الشهرتان فان تقديم القدماء اقرب عهدهم وتمكنهم من القرائن والامارات يورث الظن بانهم

اخبار

او احدهما بعنوان المجاز

مسلم

وكون المتأخرين اكثر تفحصا وادق نظرا مع معرفتهم لسبق القدماء وقرب عهدهم وتجربهم مع ذلك عندهم يورث الظن باصابتهم للحق فيه

ويتفاوت المقامات ولابد من المجتهد من التأمل في كل مقام فربما كان اجتماع القدماء على حديث لأجل شدة التقية البالغة على خفاء

الحق لاقتضائها اقتضاء الزمان ذلك ولما زالت بعده بالتدريج للمتأخرين فذهبوا الى خلافه وربما كان اجتماعهم لأجل قرينة خفية

على المتأخرين فلابد من التأمل والتفحص عن ذلك والحاصل ان المدار على حصول الظن وهو تابع للمقامات في الشهرة كالاجماع تفيد

القطع والظن بالاطلاع عليها او بالنقل وربما يتعارض النقلان كما وقع في مسألة عدد الرضعات بالنسبة الى العشرة والخمس عشرة وربما

جمع بينهما بان الشهرة الاولى بين القدماء والثانية بين المتأخرين الثالث موافقة الأصل ومخالفته ويقال للموافق المقرر وللمخالف الناقل وبعضهم

رجح المقرر لانه لو حمل كلام الشرع على التأسيس دون التأكيد فان الحمل على المقرر موجب لتقديم الناقل عليه بمعنى ان الحكم

اولا بالناقل وفائدته رفع حكم الأصل ثم وقع المقرر لرفع حكم الناقل فكل حكم وقع في محله ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتأخره عن

المقرر فيكون وقوع المقرر قبله بلا فائدة لاستفادة مفاده من العقل فيكون تاكيدا لا تأسيسا وفيه نظر لضعف هذا الاستدلال لأن

الاحكام الموافقة للأصل فوق حد الاحصاء وهذا الاعتبار الضعيف لا يرفع هذه الغلبة وبعضهم رجح الناقل لانه يستفاد منه ما لا

الا منه بخلاف المقرر فحمل كلام الشرع على التأسيس اولى ولان العمل به يقتضي تقليل النسخ لانه انما يزيل حكم العقل بخلاف المقرر فانه

يزيل حكم الناقل بعد ما ازال هو حكم العقل ويضعف الاول بان ذلك اذا قدرنا تقديم المقرر وان قدرناه متأخرا فليس كذلك

بانه مع انه معارض بان ذلك نسخ للاقوى بالاضعف لان المنسوخ هو العقل والمقرر انما يتم ان لو قلنا بان رفع حكم العقل

بالناقل نسخ وليس كذلك والتحقيق ان ما علم فيه التاريخ من كلام الرسول صلى الله عليه وآله فلا اشكال في تقديم المتأخر منهما فلو كان او مقررا او

المجهول التاريخ لابد من التوقف هذا اذا علم الصدور منهما معا عنه واما مع عدم العلم بالصدور فالكلام فيه كما لو كانا في اخبار

فان مع فرض عدم النسخ في كلامهم لا ينفك احتمال خطأ احدهما او التقية فسواء كانا قطعيين عنهم او ظنيين فالاولى تقديم

المقرر لكونه معاضدا بدليل آخر وهو العقل فيكون الرجح في النظر سواء علم التاريخ في كلامهم او لم يعلم وكيف كان فالاولى ترجيح

المقرر في الادلة التي بايدينا اليوم والعمل على ذلك الرابع مخالفة العامة وترجيح المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه

المشار اليه في روايات كثيرة وذلك انما هو بموافقة الرواية لجميعهم او للذين يعاصرون الامام المروي عنه او يعاشرون ذلك

الراوي فانهم مختلفون في المذاهب جدا وكان التقية مختلفة بملاحظة مذاهبهم فلابد من ملاحظة حال الراوي والمروي عنه فقد نقل

عن تاريخ العامة ان مدار اهل الكوفة في عصر الصادق عليه السلام كان على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر واهل مكة على فتاوى

على فتاوى ابن جريج واهل المدينة على مالك ورجل آخر واهل مصر على فتاوى الليث بن سعد واهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك

وهكذا كانوا مختلفين شتى الى ان استقر مذاهبهم في الاربعة في سنة خمس وستين وثلثمائة فلابد من التأمل في الحمل على التقية ارجح

الدلالة لنفس الرواية على ذلك او قرينة خارجية او من سؤال الراوي والمروي عنه وغير ذلك لا الحمل بمجرد موافقة لبعضهم على

نحو كونه ولا يبعد كفايته بمجرد الاحتمال اذا لم يتحقق الاحتمال في الاطراف ثم ان المرجحات الاخر كثيرة وما يوجب الظن بالصحة كثيرة

اكثر مما ذكرناه وقد مر الاشارة الى بعضها في مباحث الاخبار وعلى المجتهد ان يتحرى ويتتبع ما يورث الظن وان يكون بصيرا في

امره ولا يكتفي بملاحظة رجال السند في تصحيح الخبر وتقديمه على ما ليس بنقي السند بحسب المصطلح المتأخر كما اشرنا الى ذلك في مباحث

الاخبار فان هنا مرجحات كثيرة لم يذكرها العلماء مع ان في ملاحظة سند الاخبار ايضا اشكالا لابد ان ننبه له لئلا يبادر

بالتصحيح او التضعيف وقد ذكر العلامة المجلسي ره كلاما في اربعينه لا بأس بايراده لكثرة فوائده فانه قال في الحديث

الثلثين الذي رواه الكليني عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير بعد ما حقق وبين ان محمد بن اسمعيل هو

النيشابوري ان جهالته لا تقدح في صحة الحديث بوجوه الاول ان رواية الكليني عنه في اكثر الاخبار التي اوردها في الكافي وعنها

يدل على ثقته وعدالته وفضله الثاني ان الفضل لقرب عهده بالكليني واشتهاره بين المحدثين لم يكن الكليني يحتاج الى واسطة قوية

بينه وبينه ولذا اكتفى به في كثير من الاخبار الثالث ان الظاهر ان هذا الخبر ماخوذ من كتب ابن ابي عمير وكتب ابن عمير كانت اشهر عند

المحدثين من اصول الاربعة عندنا بل كانت الاصول المعتبرة الاربعمائة عندهم اظهر من الشمس في رابعة النهار فكما انا لا نحتاج

الى سند لهذه الاصول الاربعمائة فاذا اوردوا سندا فليس الا للتيمن والتبرك والاقتداء بسنة السلف وربما لم يبالوا بذكر سند فيه

ضعف او جهالة لذلك فكذلك هؤلاء الا كابر من المؤلفين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهورة وان كان

فيه ضعيف او مجهول وهذا باب واسع شاف نافع ان اتيتها يظهر لك صحة كثير من الاخبار التي وصفها القوم بالضعف ولنا على ذلك شواهد

كثيرة لا يظهر الا على من غبرنا الى ممارسة الاخبار وتتبع سيرة قدمائنا الاخيار ولنذكر هنا بعض تلك الشواهد ينتفع بها من لم يسلك مسالك

المتعسف المعاند الاول انك ترى الكليني يذكر سندا متصلا الى ابن محبوب او الى ابن ابي عمير او الى غيرهما من اصحاب الكتب المشهورة ثم يبتدي

بابن محبوب مثلا ويترك ما تقدمه من السند وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفي بايراد السند مرة واحدة فيظن من لا دراية له

في الحديث ان الخبر مرسل الثاني انك ترى الكليني والشيخ وغيرهما يروون خبرا واحدا في موضعين ويذكرون سندا الى صاحب

الكتاب ثم يوردون هذا الخبر في موضع آخر بسند آخر الى صاحب الكتاب او يضم سندا واسانيد اليه غيره وترى انهم اسانيد صحيحة

في خبر يذكرونه في موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف في موضع آخر ولم يكن ذلك الا لعدم اعتنائهم بايراد تلك الاسانيد لاشتهار هذه الكتب
عندهم الثالث انك ترى الصدوق مع كونه متأخرا عن الكليني اخذ الاخبار في الفقيه عن الاصول المعتمدة واكتفى بذكر الاسانيد في الفهرست
وذكر لكل كتاب اسانيد صحيحة ومعتبرة ولو كان ذكر الخبر مع سنده لاكتفى بسند واحد اختصارا ولذا صار الفقيه متضمنا للصحيح اكثر
من سائر الكتب والعجب ممن تأخر عنه كيف لم يقتف اثره لتكثير الفائدة وقلة حجم الكتاب فظهر انهم كانوا يأخذون الاخبار من الكتب
وكانت الكتب عندهم مشهورة متواترة الرابع انك ترى الشيخ اذا اضطر في الجمع بين الاخبار الى القدح في السند لا يقدح فيمن
هو قبل صاحب الكتاب من مشايخ الاجازة بل يقدح اما في صاحب الكتاب او فيمن بعده من الرواة كعلي بن حديد واضرابه مع انه في
الرجال ضعف جماعة ممن يقول في اوائل الاسانيد الخامس انك ترى جماعة من القدماء والمتوسطين يصفون خبرا بالصحة مع اشتماله
على جماعة لم يوثقوا فغفل المتأخرون عن ذلك واعترضوا عليهم كاحمد بن محمد بن الوليد واحمد بن محمد بن يحيى العطار والحسين بن
الحسن بن ابان واضرابهم وليس ذلك الا لما ذكرنا السادس ان الشيخ قدس سره فعل مثل ما فعل الصدوق لكنه لم يترك الاسانيد
طرا في كتبه فاشتبه الامر على المتأخرين لان الشيخ عمل لذلك كتاب الفهرست وذكر فيه اسماء المحدثين والرواة من الامامية وكتبهم
وطرقه اليهم وذكر قليلا من ذلك في مختتم كتابي التهذيب والاستبصار فاذا اورد رواية ظهر على المتتبع الممارس انه اخذه من كتاب من الكتب
المعتبرة وكان للشيخ في الفهرست اليه سند صحيح فالخبر صحيح مع صحة سند الكتاب الى الامام وان لم يكن اسناد الشيخ عند ايراد الخبر
فيه ضعف السابع ان الشيخ ذكر في الفهرست عند ترجمة محمد بن بابويه القمي ما هذا لفظه له نحو من ثلث مائة مصنف اخبرنا بجميع كتبه
ورواياته جماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان وابو عبد الله حسين بن عبيد الله الغضائري وابو الحسين
جعفر بن الحسن بن حسكة القمي وابو زكريا محمد بن سليمان الحمراني كلهم عنه انتهى فظهر ان الشيخ روى مرويات الصدوق نور الله ضريحهما
بتلك الاسانيد الصحيحة فكلما روى الشيخ خبرا عن بعض الاصول التي ذكرها الصدوق في فهرسته بسند صحيح فسنده الى هذا الاصل صحيح وان
لم يذكر في الفهرست سندا صحيحا اليه وهذا ايضا باب غامض دقيق ينفع في الاخبار التي لم تصل الينا من مؤلفات الصدوق فاذا احطت
خبرا بما ذكرنا لك من غوامض اسرار الاخبار وان كان ما تركنا اكثر مما اوردنا وان اصغيت اليه بسمع اليقين ونبذت تعسفات
المتعصبين وتاويلات المتكلفين لا اظنك ترتاب في حقيقة هذا الباب ولا تحتاج بعد ذلك الى تكلفات الاخباريين في تصحيح
الاخبار والله الموفق للخير والصواب انتهى كلامه اعلى الله مقامه ثم اعلم ان ههنا روايات كثيرة وردت عن ائمتنا عليهم السلام في علاج التعارض
بين الاخبار وترجيحها تنيف على ثمانين ويقرب اربعين على ما وصل الينا وهي مختلفة في نفسها ففي كثير منها حكم بتقديم ما وافق

وافق كتاب الله وفي بعضها وسنة نبيه ايضا بل وفي كثير منها ان ما خالف كتاب الله فهو باطل وزخرف وفي كثير منها الامر بترك
ما وافق العامة وانه باطل وفي بعضها العرض على كتاب الله ثم على احاديث العامة وفي طائفة منها التخيير او الامر من دون ملاحظة المرجح
وفي بعضها الامر بالارجاء والوقف اولا حتى يلقى من يخبره وانه في سعة حتى يلقاه وفي بعضها التفصيل طويلا مثل ما رواه الكليني عن
عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك
الى ان قال قلت فكيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا الى ان قال قلت فان كان كل رجل اختار رجلا
من اصحابنا فرضيا ان يكونا ناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في
الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال
ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند
اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله قال رسول الله
حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم
قلت فان كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة
يؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب
والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت
فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر فقلت فان وافق حكامهم
الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وروى ابن جمهور
في عوالي اللئالي عن العلامة ره مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان
المتعارضان فبايهما آخذ فقال عليه السلام يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران
مرويان مأثوران عنكم فقال عليه السلام خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال
انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين
فكيف اصنع قال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف
اصنع فقال عليه السلام اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر وفي رواية انه قال عليه السلام اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسأله انتهى كلام

الوالكا وثبت خبر بان العمل على هذه الاخبار لا يمكن لتعارضها وتناقضها ففي بعضها قدم اعتبار صفات الراوي والاجماع كما في رواية ابن
حنظلة وفي بعضها ما على العرض على الكتاب وفي بعضها قدم العرض على الكتاب ولم يعتبر شيء اخر وفي بعضها قدم الشهرة على الصفات وفي بعضها
العرض على العامة الى غير ذلك من الاختلافات وقد تصدى بعضهم للجمع بينها بوجوه لا يكاد ينتظم تحت ضابطة يمكن الركون اليها لا نطيل
بذكرها وذكر ما فيها وتحقيق المقام انا نقول لا شك ان تلك الاخبار من اخبار الآحاد وقد مر ان حجية اخبار الآحاد اما من جهة ادلة
الدالة على حجيتها بنفسها كآية النبأ والاجماع او من جهة انها مما يحصل به الظن ومن جهة انه ظن المجتهد وقد اخترنا الثاني وبينا عدم تمامية
الدليل عليه الا من جهة انه ظن المجتهد فحينئذ نقول ان كان الدليل على حجيتها هو انه ظن المجتهد فلا بد في المسائل الفقهية من الرجوع الى ما يحصل
الظن منها وبين تصحيحها وموافقتها للحق في نظر المجتهد سواء وافق واحدا من تلك الاخبار المذكورة في وجوه الترجيح ام لا فان حجية
هذه الاخبار الواردة في العلاج ايضا انما هو من جهة انه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن باحد طرفي الاخبار الواردة في المسئلة
الفقهية انه هو الموافق للواقع واقتضى الظن الحاصل من جهة بعض هذه الاخبار الواردة في العلاج خلافه مثل ان الظن الاجتهادي
اقتضى ترجيح الخبر الدال على تقديم موافقة الكتاب على ما دل على ترجيح ما وافق المشهور في الاخبار العلاجية لكون راوي الرواية
الاولى اوثق واعدل ثم اذا تاملنا في المسئلة الفقهية ورأينا احد طرفي المسئلة اقوى في النظر والحديث الدال عليه ارجح بسبب
القرائن الاخر مثل علو الاسناد وموافقة دليل العقل او غير ذلك من المرجحات الاجتهادية وان كان الطرف الاخر موافقا للكتاب
فحينئذ لو اعتمدنا على ظننا هذا بادعينه ما وافق الكتاب من الخبرين الواردين في هذه المسئلة الفقهية لنفس الامر راجحا في المسئلة
وترجيحنا لما دل على ترجيح موافق الكتاب على ما وافق المشهور فلا بد ان نترك الظن الاول بهذا الظن وثبت خبر بانه لا دليل على
ولا ترجيح ذلك بل الترجيح للاول لانه ظن بالحكم النفس الامري في المسئلة الفقهية اولا والثاني ظن بواسطة تقديم اعتبار الظن
في ترجيح الخبر المذكور في المسئلة الاصولية والاول خاص والثاني عام بمعنى ان الثاني يدل بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب على غيره
والاول يقتضي ترجيح الخبر الذي هو في المسئلة الخاصة الوارد على خلافه لا يقال اذا تامل المجتهد في المسئلة الفقهية فلا بد ان يتامل في علاج
ويراجع الاخبار الواردة فيها وبعد مراجعتها والتامل فيها ويترجح ما دل منها على تقديم موافق الكتاب على الاخر وحصول الظن له بتقديم
موافق الكتاب فكيف يحصل الظن له بخلاف تلك الاخبار المتعارضة في المسئلة الفقهية لانا نقول التامل في مسئلة الجمع بين الاخبار بعد
مغاير للتامل في المسائل الفقهية المتفرعة لذلك ولا ينافي حصول الظن في المسئلة الاصولية عدم حصوله في المسئلة الفقهية وبالعكس كما
ترى انا نثبت في الاصول رجحان الاستصحاب والعمل به وربما يستدل عليه بالاخبار الصحيحة ثم قد يحصل الظن في الفقه على خلاف مقتضا

مرجح

ترجيح

٢٨٦

مقتضاه من جهة اخرى وكذلك رجحان دلالة صيغة افعل على الوجوب لا ينافي حصول الظن بكون المراد منها الندب في مسئلة الفقهية على ان التامل
في علاج المتعارضين لا ينحصر في علاج ملاحظة الاخبار العلاجية حتى يلزم المحذور بل يرجع الى جميع القرائن والامارات المعقولية
كما هو معروض المسئلة من الرجوع الى الظن المجتهد من حيث هو ظن المجتهد لا الى الخبر العلاجي من حيث هو الخبر العلاجي فلا مانع من حصول الظن في المسئلة
الفقهية على خلاف ما اقتضاه المسئلة الاصولية اعني علاج الخبرين المتنافيين لعين ولي صدر انا نقول التامل في الاخبار العلاجية من حيث هي
ومن حيث انها علاج للخبرين المتعارضين من حيث انهما خبران متعارضان يوجب ترجيح ما وافق الكتاب مثلا لكثرة الاخبار واوثقية
الرواة مثلا مع قطع النظر عن ملاحظة مسئلة من المسائل الفقهية والتامل في المسئلة الفقهية الخاصة قد يقتضي خلافه وان لوحظ الاخبار العلاجية
ايضا ولوحظ الخبران المتعارضان فيه فان ملاحظة الخبرين في المسئلة ليس من حيث انهما خبران مطلقا قد يكون من حيث انهما دليلان من ادلة
المسئلة فلا منافاة بين حصول الظن من الحديث الدال على تقديم موافق الكتاب اذا لوحظ الخبران من حيث هما خبران متعارضان بتقديمه
وحصول الظن في المسئلة الفقهية بتقديم ما يخالفه فان قلت ان مع حصول الظن يلزم العمل على مقتضى الرواية بتقديم ما وافق الكتاب كيف
يحصل الظن باحد طرفي المسئلة الفقهية مع مخالفته قلت كيف يحصل الظن باحد طرفي المسئلة الفقهية مع كون الطرف الاخر موافقا للاستصحاب
فقد تريهم قد يقدمون الظن على الاصل وليس ذلك الا لاجل حصول الظن في طرف فهذا الظن من اين حصل مع ان ظن المجتهد في
الاصول العمل على مقتضى الاستصحاب والمفروض ان العمل على الظن ليس الا من جهة حصول الظن للمجتهد بسبب الامارات والقرائن والعلة
قلت مرادنا من البناء على العمل بمقتضى ما رجحناه من الاخبار العلاجية هو حصول الظن الاجتهادي بتقديم مقتضاه مثلا تقديم ما وافق
مقتضاه في المسئلة الفرعية من جهة اخرى من الظنون الاجتهادية قلت مع ان هذا رجوع عما ذكرت اولا معنى حصول الظن الاجتهادي
بتقديم الخبر العلاجي الخاص تقديمه تعبدا من دون ملاحظة ان موافقة المسئلة الفقهية له موجب لرجحانها في نفس الامر ومورث للعدول
بموافقتها للواقع ام لا والا لما كان عملا بالخبر العلاجي بل يكون حواله بحصول الظن النفس الامري ولا معنى لاعتبار الحجية وملاحظة الحجية
لانه انما يلائم ارادة العلاجي ايضا ظنا بالفرض سلمنا لكن مقتضى الخبر العلاجي افادة الظن فيما نحن فيه مع قطع النظر عن كونه مقتضا
فلا يبقى ثمرة في العمل بالخبر العلاجي وايضا ان ذلك يستلزم تخصيص الدليل القطعي العقلي بالظن وهو باطل كما حققناه سابقا انه لا يجوز
تخصيصه بالقطع فضلا عن الظن وذلك لان بناء العمل على اخبار الآحاد من جهة كونه ظن المجتهد مبني على واحد من الادلة العقلية
التي ذكرناها في مبحث خبر الواحد فعلى هذا اذا خصصنا جواز العمل بما لم يقم ظن اخر على حجية هذا الظن وقلنا بان العمل باحد الخبرين المتعارضين
في الفروع مع كونه مظنون الصدق في نفس الامر شرط بعدم كونه مخالفا للمقتضي ما هو اقوى من الاخبار المتعارضة الواردة في علاج

التعارض ويختص به يلزم المحذور المذكور مع انا ان نقول لا يحصل الظن اصلا في الخبر العلاجية ولا يمكننا الحكم بان الخبر الدال
على تقديم موافق الكتاب مظنون [illegible] الصدق وراجح العمل في علاج التعارض بالنسبة الى الخبر الوارد في ترجيح المشهور على موافق
الكتاب بسبب ان روايته افقه واعدل واوثق لان المراد في باب التراجيح في الفقه والاصول لا بد ان يكون اختيار ما هو اقرب الى الحق
النفس الامري لا ما هو اقرب بالصدور عن المعصوم ع اذ ليس كل ما يصدر عن المعصوم ع موافقا للحق النفس الامري بل ربما كان من جهة
خوف وتقية وغير ذلك فكيف يحصل للمجتهد بترجيح ما دل على تقديم ما وافق الكتاب ظن مع انه يحتمل ان يكون الطرف المخالف في المسألة
الفرعية مظنون المطابقة لنفس الامر من جهة القرائن والامارات الاخر اذ المراد بالكتاب الاعم مما علم منه ضرورة من الدين وظاهر
والحاصل انا نقول كلما حصل للمجتهد الظن بسبب رواية خاصة لا معارض لها فلا اشكال وكذا لو حصل له الظن بكيفية احد المتعارضين
من اي وجه يكون يجب العمل عليه لما قدمناه من الادلة في وجوب العمل بالظن على المجتهد لكن لا يلزم ترجيح المرجح ولغيره من الادلة سواء اقتضى
بعض الاخبار الواردة في علاج المتعارضين كونه اقوى بحسب السند والدلالة وغيرهما من غيره خلافه ام لا وان تساويا في نظر المظنون
هو احدهما فيتخير بينهما وان وافق ظنه في هذه المسألة الفرعية لواحد من الاخبار الواردة في العلاج فهو ليس من جهة العمل بذلك الخبر
بل لانه مقتضى ظنه الواجب الاتباع وان كان دليل حجيته هو ما استدلوا به مما يدل على حجيتها من حيث هي من الآيتين والاجماع
على ما بيناه انه لا يتم ومع تسليمها انما يدل على حجيتها في الجملة فيه ان حجية تلك الاخبار الواردة في العلاج ايضا لا بد ان يكون من تلك
الادلة ولا يكفي انها لا يدل على حجية مطلق المتعارضات اذ لا يتسنى له العمل فيهما في الدليل على تقديم بعض تلك الاخبار على بعض وترجيحه فان
اعتمدت في الترجيح على بعض تلك الاخبار لحكما لانه خبر واحد ثبت حجيته فمع منع شمول الدليل لذلك ولزوم الترجيح بغير مرجح
فيه انه قد يستلزم الدور وكما لا يكفي وان اعتمدت على مرجح خارج فهو ليس الا العمل بظن المجتهد لا الخبر من حيث انه خبر وهو خروج عن
الفرض فالتحقيق في توجيه هذه الاخبار ان يقال انها وردت في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة حقيقة الخبر وموافقته للحق النفس الامري
فهو من الخيالات الفاسدة التي يقطع السليقة المستقيمة بفساده ثم نقول مقتضى تعليم طريقة الترجيح ملاحظة جميع الوجوه وحصر
الامام في بعضها بواحد من الوجوه انما هو مع فرض التساوي في سائر وجوه الترجيح او ان ذلك الراوي كان محتاجا الى الوجه الذي
اقتصر عليه الامام وكل وجه من الوجوه المذكورة مبني على داع دعا اليه فلما كان الملاحدة والغلاة والزنادقة خاصموا دين الله
وكتاب الله تعمدوا ادراجهم الوضع اخبار مخالفة الكتاب والسنة ونسبوها الى اصحاب الشرع لتشويه الدين المبين وترويج طريقة
المبطلين فنظر الامام ع في العرض على كتاب الله وسنة نبيه الى ارشاد جماعة كانوا مبتلين بمعاشرة امثال هؤلاء واستماع

الظن

في المسألة الفقهية

باستماع اخبارهم ولما كان المخالفون متسلطين في زمن الائمة وكانوا ع يتقونهم وربما يفتون موافقا لآرائهم من اهل التقية
فرضهم في العرض على فتاوى العامة ملاحظة الاحتراز عن الاخبار الموافقة لهم ويظهر منه مراعاة حال الشهرة ولما كثرت الكذابة والقالة
واهل الغفلة والسهو والنسيان فيهم ودخل اخبارهم في اخبار اصحاب الائمة ع فوضع قاعدة الرجوع الى الافقه والاعدل والاورع من جهة ذلك
الى غير ذلك من الوجوه والاقتصار في بعض الروايات بالبعض دون البعض اما بملاحظة حال الراوي واحتياجه الى تلك القاعدة بالخصوص واما
من جهة كون الروايتين بفرض التساوي في غيره واما رواية عمر بن حنظلة فيمكن ان يقال ان بناها على ان المتحاكمين لما كان الغالب فيهما
من العوام المقلدين فحكم ع بترجيعهما الى رجل عارف من اصحابنا باحكامهم من رواياتهم وامره بالرجوع الى الافقه والاعدل والاورع والاصدق
في الحديث على الاجماع يكفي مؤنة الفحص عن حاله وحال حكمه اذ الظاهر من حال مثله انه اخذ بما هو الراجح لمعرفته بحال المشهور وخلافه وموافق
الكتاب وخلافه وموافق العامة ومخالفهم وموافق الاحتياط ومخالفه فوجود هذه الصفات واجتماعها في جامع الافقهية يكفي عن الفحص
لان المراد الخ وان علمت ان جامع هذه الصفات يقدر بالشاذ النادر او بما خالف كتاب الله مثلا او بكليهما ايضا فاتبع وارجع اليه
ثم لما فرض الراوي موافقتهما في الصفات المذكورة فحكم الامام ع بالرجوع الى الاجتهاد التي في الحكم وملاحظة ان ايهما موافق للمجمع
عليه وامر بمتابعته وذلك ايضا مبني على ان الظاهر من المشهور عن الفحص عن حال الحكم الخ وان علمت انه مخالف للكتاب بخلاف الحجب
الاتباع ثم فرض الراوي التساوي في ذلك وهكذا وبالجملة الرجوع الى تلك الاخبار في طريقة الترجيح مما لا يكفي بوجه للاختلافات التي حصلت فيها
بحثا [illegible] اي فيها اشكالات اخر مثل ان الافقهية والاصدقية والاورعية اشترط اجتماعها في الراوي فلا يكفي احدها ومثل
ان الورع والصدق لا يستلزم اقربية ما قاله الى الواقع بل انما يستلزم اقربية صدوره عن المعصوم ع والمقصود في الترجيح الاول اذ ربما
كان الحكم صادرا على وفق التقية من العامة ومذاهبهم واما من سلاطين اهل المتقلب وان لم يكن مذهبه في المسألة موافقا لاحدهم كما
ذكروه في مسألة نجاسة الخمر بحمل الاخبار الدالة على الطهارة على التقية من جهة ولوع السلاطين على شربها لا من جهة كونها مذهبا للعامة فان
عامتهم على النجاسة ومثل الاشكال في معرفة التقية بالنسبة الى المطلق واحد من الاحكام والرواة والائمة لاختلاف بالنسبة اليهم كما عرفت
ومثل الاشكال في موافقة الكتاب وعدمه لان الضروريات المستفادة من الكتاب مما لا يحتاج الى العرض عليها وما الظاهر المختلف فيها فلا
فلا يناسب هذه التأكيدات والتشديدات وان مخالفها زخرف وباطل لا يناسب بها سيما بعد القول بجواز بيان الكتاب بخبر الواحد
وتخصيصه به وخصوصا عند الاخباريين المنكرين لحجية ظاهره القائلين بان تفسيره انما هو بالاخبار ومع ذلك كله فالاحكام المستنبطة
من الكتاب التي يمكن موازنة الاخبار معها ليس الا اقل قليل لا يناسب ما ورد في تلك الاخبار من تقديم العرض على كتاب الله

[illegible] المشهور

في جواب الرواة في الأحكام المختلفة فيها نعم ما دل من الآيات على اصل البراءة والاباحة ونحوهما مما يكثر فروعها في الاحكام لكنه مخالفة لأصل البراءة
ليس مما يوجب هذه التأكيدات والتشديدات بل يجوز مخالفة مقتضاها بخبر الواحد وغيره من الظنون سيما عند الأخباريين الذين ينكرون حجيته
ويقولون بالتوقف والاحتياط ومثل الاشكال في لزوم التوقف والارجاء والعمل بالاحتياط الواردة في بعضها لما مر من بطلان القول
بوجوب الاحتياط ولا يجابه الحرج والضيق ومثل الاشكال في الامر بالتخيير في كثير منها في اول الأمر المستلزم لترجيح المرجوح الآن يحمل على صورة
التساوي والعجز عن الترجيح ومثله الاشكال في ان المسئلة الأصولية لا تثبت باخبار الآحاد وهو ليس بشيء الآن يرجع الى ما ذكرنا من
ان الدليل على العمل بالأدلة الظنية مطلقا هو كونه ظن المجتهد لا لخصوصيته فيتم الكلام كما مر وبالجملة لا ينكر كون ما ذكر في تلك الاخبار من
الوجوه المرجحة في الجملة ولكن لا يتم الاعتماد عليها مطلقا وبالترتيب المذكور في بعضها فالمعتمد هو ما ترجح في نظر المجتهد في الموارد وقد اغرب
بعضهم حيث انكر طريقة المجتهدين في الترجيح والاعتماد على الوجوه التي ذكروها لأنه لا دليل على حجية مثل هذه الظنون بل لا بد من الرجوع الى ما
صدر في الروايات ثم ذكر الروايات المختلفة ثم لما رأى اختلافها اخذ من كل منها شيئا وقدم بعض تلك المرجحات المذكورة فيها بعضها على
بعض باجتهاده وحسب ان ذلك رجوع الى الروايات وغفل ان هذا ليس عملا بالرواية بل هو عمل باجتهاده فكر على ما فر عنه لأنه لا دليل على مطلق
الجمع فضلا عن تقديم العرض على الكتاب لحمل الاهتمام في الأخبار الكثيرة وضم به او السنة المذكورة ثم ملاحظة الصفات المذكورة في رواية
عمر بن حنظلة ان لم يعلم الموافقة والمخالفة ومع الشذوذ والكثرة وشهرة الرواية ومع التساوي في العرض على روايات العامة الى آخر ما ذكر
ولا بد له على ما ذكره بالخصوص وعلى التفصيل المذكور من الروايات واغرب من هذا ما اختاره بعض الأفاضل من الأخباريين المتأخرين
من حمل هذه الأخبار كلها على الاستحباب لأجل اختلافها وورود الاشكالات عليها ومن تأمل فيها وفي قول الصادق ع هو الذي اوقع
الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم ولنا علم ان الأصل هو التخيير في العمل والتوقف في الفتوى ومنع وجوب الترجيح سنده انه لم يجب
لزوم التكليف بما هو الواقع او بما حصل الظن بانه كذلك مع كون الاحاديث كلها غير جائز العمل مظنون الصدق فالمكلف به هو احد
الأمرين بعنوان التخيير او التساقط والرجوع الى الأحاديث المطابقة لمقتضى الأصول اولا وما ذكره من قول الصادق ع معارض بقولهم ع
كثرت علينا الكذابة ولعله وان الملاعين دسوا في كتب اصحابنا وقول امير المؤمنين ع ان في ايدي الناس حقا وباطلا وناسخا
ومنسوخا وصدقا وكذبا وهذه الأخبار مع ما ظهر لنا بالعيان من التسامح والاختلافات وعدم تنقيح الرواة واخبارهم وكتبهم وتلف
بعضها يتأدى الى لزوم النقض والنقد والانتخاب ولعل الأخبار الواردة في علاج التعارض دليل على وجوب ذلك كله مع انضمام قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين وبطلان التصويب المقتضي لزوم الاجتهاد والترجيح فاذا ورد المتعارضان فلا يمكن العمل بهما معا فلا

فالترجيح
المراد

فلا بد من بذل الجهد في تحصيل الحق والترجيح لئلا يكون مقصرا في تحصيل الحق وقد قال الفاضل المتقدم من قال بالتخيير لا يعمل بالمجموع ولا يقول بكفايتهما
معا وقد سعى حتى حصل حديثا يجوز له العمل به لولا المعارض ومع المعارض فقد رخص الأئمة العمل وان كان ما يعمل به مخالفا للواقع
فيما في نفس الامر وانتم ايضا تقولون بتجويز العمل بخلاف الواقع لأنكم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح وانت خبير بأن بعد
ملاحظة ما سبق لا يخفى عليك ما فيه فان هذه الرخصة من اين ثبت ومن اين يحكم بأن حديث التخيير في اول الأمر من المعصوم دون غيره
وان مراده هو التخيير قبل العجز عن الترجيح ايضا سيما بعد ملاحظة الأخبار الكثيرة الآمرة بلزوم الترجيح وكما يجوز ذلك حمل تلك الأخبار
على الاستحباب قلنا ان نحمل هذا على ما بعد العجز عن الترجيح فما وجه ترجيح ما ذكرت فاما لو سلمنا عندك جواز العمل باحد الخبرين من دون
مرجح في الفروع كيف يسلم عندك في الأصول ولو سلمنا عندك ذلك في الأصول قلنا ان نقدم العمل بوجوب الترجيح لا الترجيح بمقتضى
من الأخبار الدالة عليه وبعد الأخذ به يجب العمل كالخبر الواحد المجتهدين للمقلد وقد بينا الدليل على وجوب ترجيح الراجح وبطلان قول
منكره في بحث خبر الواحد بقي الكلام في ترجيح الأقوال الثلاثة عند التعادل والعجز عن الترجيح والظاهر الأشهر المعروف من كلام محققي متقدمي
اصحابنا ومتأخريهم التخيير وقيل بالتساقط والرجوع الى الأصل وقيل بالتوقف والكلام في ذلك ايضا مثل الكلام في اصل الترجيح من
عدم جواز الرجوع الى الأخبار في ذلك سيما مع اختلافها في تأدية المقصود فربما حكم فيها بالتخيير اولا وربما حكم به بعد العجز عن الترجيح الكلية
مختلفة في ان التخيير بعد اي الترجيح فلا يعرف من الأخبار موضع العجز الذي به يحكم برفع الاشكال نعم يظهر من كثير منها انه بعد
العجز عن الترجيح فاذا حمل المطلق على المقيد فمقتضى الجميع التخيير بعد العجز لكن ذلك لا يكفي لتمام المقصود وهو التخيير بعد العجز عن الترجيح مطلقا
نعم هذه الأخبار مؤيدة للمختار واما ما دل على التوقف فهو لا يقاوم ما دل على التخيير لأكثريتها واوفقيتها بالأصول وعمل المعظم وربما
حمل روايات التوقف على زمان يمكن فيه التحصيل بالرجوع الى الامام كما يستفاد من صريح بعضها حيث قال ارجه حتى تلقى امامك وفي بعضها
ان الأمر موسع بعد التوقف حتى يلقى الامام ع فيكون حاصله انك لا تجزم باحد الطرفين انه حكم الله وان جاز لك العمل بكل منهما حتى
تلقى امامك ويمكن حملها على الاستحباب وربما جمع بعضهم بينهما بحمل التخيير على العبادات والتوقف على الرواية والمداينات كما في رواية
ابن حنظلة ولا وجه له لأن العبرة بعموم اللفظ مع ان في بعض الروايات الدالة على التوقف ما يشعر بارادة العبادة بل هو الظاهر منها
والحاصل ان هجر جميع اصحابنا المجتهدين لهذه الأخبار في مقام التراجيح والرجوع الى المرجحات الأخر دونها ايضا شاهد قوي على عدم
الاعتماد الا على شيء من تلك الأخبار في مقام الترجيح ويظهر لك قوة القول بالتخيير عند العجز وضعف القول بالتوقف بملاحظة ما مر
في الأدلة العقلية ايضا واما القول بالتساقط والرجوع الى الأصل فهو ايضا ضعيف لأن بعد ملاحظة ورود الشرع والتكليف

المرجح

وسيّما بعد ملاحظة الأخبار الواردة في انّه لم يبق شيء الّا ورد فيه حكم حتّى ارش الخدش وانّه مخزون عند أهله وخصوصاً بعد ملاحظة الأخذ

بالراجح من الأخبار المتعارضة عند امكان الترجيح وامكان وجوه المرجّح لما نحن فيه وقد خفي علينا تحصيل الظنّ بان حكم الله في هذه الواقعة

الخاصّة هو مقتضى احد الأمارتين لا اصل البرائة خصوصاً بعد ملاحظة الأخبار الواردة في التخيير وفي الاحتياط وانّه اقرب

ولكم فلا يجوز ترك المظنون نعم اصل البرائة يقتضي عدم التكليف بواحد معيّن منهما كيف كان فالمذهب هو التخيير هذا الكلام في الأخبار

وامّا ساير الأدلّة فان وقع بين اثنين من الكتاب تعارض فان كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد فيعمل بهما بمقتضى ما مرّ فيقيّد

ويخصّص ان امكن ويجعل ناسخاً ومنسوخاً ان لم يمكن وان لم يكن كذلك فان علم التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما بوجه على النحو الذي مرّ

في معنى الجمع فالمتقدّم منسوخ والمتأخّر ناسخ وان لم يعلم التاريخ ولم يحصل المرجّح بوجه من قوّة الدلالة وضعفها او اعتضاد احدهما بدليل

آخر فالمختار التخيير وكذا الكلام في الكتاب والسنّة المتواترة النبويّة وامّا لو كان من الأئمّة فلأجل احتمال التقيّة يمكن تقديم الكتاب

مع انتفاء الاحتمال وقطعيّة المراد من السنّة وظنّيّة الكتاب فلا ريب في تقديم السنّة ومع ظنّيّة دلالة السنّة فهو ايضاً محلّ اشكال

النبويّة الّا في احتمال النسخ وامّا بين الكتاب وخبر الواحد فقد عرفت حال العامّ والخاصّ منهما وامّا غيرهما فالكتاب مقدّم مطلقاً

والاجماع المنقول بخبر الواحد وكذلك الاستصحاب وامّا التعارض بين خبر الواحد والاجماع المنقول فلا يبعد ترجيح الخبر لانّه مربوط

بالحسّ والاجماع بالحدس والأول ابعد عن الزلل ومع فرض التساوي فالحكم حكم تعارض الخبرين وامّا الاجماعات القطعيّة فقد اشرنا

الى امكانه وامّا الاجماعان الظنّيّان فيلاحظ فيهما مراتب الامارة وحال الناقل ومع التعادل فيرجع الى المرجّحات الخارجيّة وامّا التعارض بين

الاستصحابين فيلاحظ فيه الأصل الثابت منهما وما خذه فرجحان الذي ثبت اصل الحكم المستصحب منه يوجب الرجحان وكذلك تفاوت فهم

الاستصحابات بتفاوت الأدلّة على حجّيّتها كما اشرنا اليه في محلّه وكذا يلاحظ اعتضاد كلّ منهما بالأصل او بدليل آخر وكذا ومع التساوي وعدم

امكان الترجيح وعدم امكان اعمالهما كما في بعض الصور التي اشرنا اليها فالتخيير وامّا التعارض بين الأصل والظاهر كما تداول في لسنة

الفقهاء والأصوليين فقد فصّل الشهيد الثاني في تمهيد القواعد تفصيلاً وقال ان الظاهر ان كان حجّة يجب قبولها شرعاً كالشهادة

والرواية والأخبار فهو مقدّم على الأصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة او القرائن او غلبة الظنّ

ونحو ذلك فتارة يعمل بالأصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الأغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى الأصل وتارة يخرج في المسئلة خلاف

فمن امثلة الأول اثبات شغل ذمّة المدّعى عليه بالعين واخبار ذي اليد بطهارة ما في يده بعد العلم بنجاسته او بالعكس ومثل الأخبار

ببلوغ الطاهر في موضع يعلم منه دخول الظاهر لا الأخبار بنفي الظهر ومن امثلة الثاني اباحة الأكل في شهر رمضان مع الشكّ في طلوع الفجر

الظنّي

الفجر وثياب من لا يتوقّى النجاسة لا غير ذلك ممّا لا يعدّ ومن امثلة الثاني الشكّ بعد الفراغ من الصلاة والطهارة في فعل من افعالها

فانّ الظاهر وقوعها على الوجه المأمور به والعمل بظنّ دخول الوقت مع عدم امكان تحصيل العلم وتزويج امرأة المفقود بعد الفحص اربع

سنين على التفصيل المعهود الى غير ذلك ومن امثلة الرابع غسالة الحمّام وطين الطريق اذا غلب على الظنّ نجاسته وطهارة ما بايدي المسلمين

من اللحم والجلد والمشهور في الأول النجاسة وفي الثاني والثالث الطهارة اقول وفيما ذكره ما مرّ فانّ الخلاف والوفاق غير منحصر في ذلك

غير مطّرد والتحقيق انّ الأدلّة الشرعيّة رافعة للأصل والقول بانّ الأصل مقدّم على الظاهر فيما يستفاد الظهور من غير الأدلّة الشرعيّة

المعهودة ممّا ذكرنا غير ظاهر بل الأظهر فيه ايضاً تقديم الظاهر الّا ما خرج بالدليل وما تقدّم فيه الظاهر على الأصل في الشريعة غير محصور ومنها

ما ذكرنا وان كان تقديم الأصل على الظاهر ايضاً كثيرة سيّما في ابواب الطهارة والنجاسة والأحداث والحقّ انّ عامّة المذكورات ممّا

ثبت عليه الدليل بالخصوص في الموارد في تقديم كلّ منهما على الآخر ولذلك اختلفوا في بعضها لتعارض ادلّة الطرفين كغسالة الحمّام

وما بايدي المخالفين من اللحوم والجلود ولا صراف المعيار في الترجيح هو ما يحصل به الظنّ فاذا حصل الظنّ للمجتهد بترجيح احد الطرفين

فهو المتّبع سواء كان من الأدلّة المعهودة او من الظهور الحاصل بسبب العرف والعادة والقراين وحجّيّة هذه الظنون مع انّه لا مناص عنها كما

حقّقناه في محلّه مستفاد من تتبّع الأخبار وتضاعيف المسائل الشرعيّة ثمّ انّ المرجّحات في الأدلّة المتعارضة قد يتركّب ويختلف فلا بدّ من ملاحظة

المجموع وموازنة بعضها مع بعض والتزام الراجح وترك المرجوح رزقنا الله حسن النظر في ميزان المناسبة على الشبهات ووقانا وجنّبنا يوم

عن تقصيرنا وعمّا قارفنا من الخطيئات وكتب ما اخترناه في هذه الصفحات في صحايف الحسنات وافاض بها البركات والعثرات والفعنا

بها وجميع المؤمنين انّه ولي الخيرات وغافر الخطيئات وصلّى الله على محمّد واهل بيته الطاهرين المطهّرين عن الأرجاس والأدناس

افضل الصلوات وقد فرغ مؤلّفه الفقير الى الله الغني الدائم ابن الحسن الجيلاني ابو القاسم في بلدة المؤمنين في سلخ ربيع الثاني من

شهور سنة الف ومائتين وخمس حامداً مصلّياً مسلّماً والحمد لله ربّ العالمين وفرغ من كتابته الفقير الى ربّه القدير محمّد علي بن [illegible]

لأرضا جوي سائلاً عن الله تعالى ان يجعله وسيلة الى مرضاته

وذريعة الى توفيقاته مصلّياً على النبيّ وآله في ليلة

الاثنين في ١٢ شهر محرّم الحرام من شهور سنة

الف ومائتين واثنين وثلثين من

الهجرة النبويّة وعلى مهاجرها

الف ثناء وتحيّة